



Historia de la Filosofía Medieval y Renacentista I

Manuel Lázaro Pulido *(Coord.)*

Historia de la Filosofía Medieval y Renacentista I

MANUEL LÁZARO PULIDO *(Coord.)*

ALEJANDRO ESCUDERO PÉREZ
MARÍA DEL CARMEN DOLBY MÚGICA
BERNARDO BAYONA AZNAR

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA
EDITORIAL SINDÉRESIS

A Purificación, mi mujer, por su tiempo,
paciencia y apoyo. Manuel Lázaro Pulido

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL Y RENACENTISTA I

Madrid 2018

ISBN electrónico: 978-84-362-7481-3

www.uned.es/publicaciones

Edición digital: septiembre de 2018

Maquetación: Óscar Alba Ramos

ÍNDICE

2. El florecimiento de la *falsafa* en al-Andalus: Avempace e Ibn Tufayl
  2.1. Avempace: el régimen del solitario
  a)Psicología y sabiduría
  b)Papel del «solitario» en la sociedad
  2.2. Ibn Tufayl
  a)*Risâlat* (El filósofo autodidacto)
  b)El conocimiento humano y divino
3.El racionalismo de Averroes
  3.1. Filosofía y religión; fe y razón
    a)Algazel (1058-1111)
    b)La reflexión de Averroes
  3.2. Dios y Mundo
    a)Las pruebas de la existencia de Dios
    b)El acto creador
    c)El conocimiento divino
  3.3. Alma
    a)La psicología aristotélica
    b)El conocimiento: el Intelecto agente
  3.4. Pensamiento político
4.De la filosofía a la sociología islámica: Ibn Jaldún
  4.1. La introducción de la sociología en la historia
Textos: Avempace. Ibn Tufayl. Averroes
Ejercicios de autoevaluación
Bibliografía complementaria

Tema V. LA FILOSOFÍA JUDÍA (Manuel Lázaro Pulido)
Introducción al tema
1.La filosofía en Sefarad: Ibn Gabirol
  1.1. La filosofía judía en la Edad Media
    a)Sabiduría rabínica y pensamiento filosófico
    b)El *Libro de la creación*
    c)Saadia Gaon
    d)Isaac el Judío

UNIDAD DIDÁCTICA III
LA FILOSOFÍA EN EL MUNDO CRISTIANO I. LA ÉPOCA DE LOS DOS RENACIMIENTOS (IX-XII)

b) La filosofía natural siguiendo la estela de Chartres

1.2. La fe: La Escuela de San Víctor

a) Hugo de San Víctor

b) Ricardo de San Víctor

2. Métodos en la razón filosófica: La lógica, lenguaje y conocimiento en la filosofía: la dialéctica y el problema de los universales. Pedro Abelardo

2.1. *Scholia.* La controversia de los universales: el problema y sus principales vías de solución

2.2. La filosofía racional de Pedro Abelardo: el conceptualismo

2.3. La filosofía especulativa-teológica y moral

3. Métodos en la razón teológica: Bernardo y Pedro Lombardo

3.1. El método monástico

3.2. El *Libro de la Sentencias* de Pedro Lombardo

4. Nuevas fuentes en el renacimiento. El encuentro con el pensamiento islámico y judío. Toledo

Textos: Pedro Abelardo

Ejercicios de autoevaluación

Bibliografía complementaria

UNIDAD DIDÁCTICA IV
LA FILOSOFÍA EN EL MUNDO CRISTIANO II. LA ESCOLÁSTICA UNIVERSITARIA

Tema VIII. EL DESARROLLO DE LA ESCOLÁSTICA (Manuel Lázaro Pulido)

Introducción al tema

1. Las nuevas realidades: la universidad y las órdenes mendicantes

1.1. La sistematización de las nuevas fuentes

a) El Avicena latino

Aquí podrá encontrar información adicional y actualizada de esta publicación

PREFACIO

El medioevo es un amplio periodo de tiempo en el que se ha ido forjando el mundo occidental. No se puede sustanciar una etapa tan extensa en el tiempo y tan compleja de una forma simple. Sabemos que el nombre de «Edad Media» (A. G. Bussi), contrapuesto al de «Renacimiento» (Vasari), tuvo el sentido de designar un periodo sombrío y bárbaro entre una Antigüedad luminosa y un Renacimiento precursor de la iluminación de la Edad Moderna. La historia del pensamiento ha ido poniendo énfasis en la importancia de este periodo, cuyos protagonistas fueron lectores inteligentes del legado de la filosofía y el pensamiento antiguos, y que como tales no solo no se limitaron a repetir lo que recibieron, sino que lo confrontaron con las novedades propias de sus tiempos –diversos desde los albores de la Edad Media (ss. VI-VIII), hasta el establecimiento de una nueva vía (s. XIV)– y de sus espacios geográficos –del Oriente al Occidente–, y mentales-religiosos –la introducción del orden sobrenatural que trae consigo el pensamiento religioso cristiano, musulmán y judío–.

El presente texto no pretende ser un ensayo sobre la filosofía medieval, sus problemáticas, sus contextos, sus orientaciones...; tampoco pretende ser un tratado sobre la historia de la filosofía medieval en el que ofrecer y expresar una visión original historiográfica o doctrinal que oriente la visión de la historia de la filosofía en la Edad Media. El origen y finalidad de esta obra es mucho más sencillo. Procura ofrecer al alumno de filosofía un manual de estudio de la asignatura de Filosofía Medieval. Especialmente está diseñado para dar una respuesta docente a los alumnos que cursan la asignatura Historia de la Filosofía Medieval del Grado de Filosofía. En este sentido, se han evitado en la medida de los posible las notas a pie de página, hay pocas, las

inevitables y muchas de ellas de carácter aclaratorio. Las fuentes utilizadas se encuentran en la bibliografía general. Cada capítulo está acompañado por unos textos básicos a partir de los cuales poder trabajar, unas simples cuestiones de autoevaluación para acompañar la lectura, y una bibliografía en español, particularmente producida en España, para acotarla.

Ahora bien, la intención primaria, que es didáctica, no anula el hecho de que inevitablemente, de forma consciente o inconsciente, se realice un acercamiento a la materia desde unas coordenadas historiográficas y filosóficas determinadas que son inevitables a cualquier reflexión que realice un sujeto, en este caso el autor –o los autores– y que responden a su formación, a sus intereses filosóficos…, como una forma ineludible de leer los hechos (datos, fuentes, contextos…) que sustentan dicha historia de la filosofía.

Así, pues, esperamos haber logrado en el presente manual un texto en el que se narra la historia filosófica de este periodo, en sus hitos fundamentales, desde sus contextos y universos mentales, de modo que el lector (normalmente el alumno, pero no solo) pueda cubrir su conocimiento del desarrollo de la historia de la filosofía sin saltos ilógicos y le ayude a entender mejor el desarrollo, profundidad, y permanente actualidad de los grandes temas de la filosofía, liberándolo de la tiranía del presente.

Para compensar una visión unilateral, en el libro han intervenido varias personas, respetándose los propios puntos de vista, tanto a la hora de escribirlo, como a la hora de discutirlo. Los autores son docentes de la UNED: dos son los responsables de la asignatura (Manuel Lázaro Pulido y Alejandro Escudero Pérez), los otros dos son profesores-tutores, especialistas en Historia de la Filosofía Medieval (María del Carmen Dolby Múgica y Bernardo Bayona Aznar). Llegados a este punto, es necesario destacar la apuesta que la Facultad de Filosofía y el Departamento de Filosofía han hecho ininterrumpidamente por la visión de continuidad de la Historia de la Filosofía, dotando al periodo medieval y renacentista con una carga docente y de investigación propias de su entidad filosófica, pero hoy en día, por desgracia, muchas veces atípica. En esto tiene mucho que ver el equipo docente que ha ido haciéndose

cargo de la asignatura capitaneados por el catedrático prof. Dr. Andrés Martínez Lorca, quien además tuvo el acierto de poner en valor la importancia del pensamiento y la filosofía musulmana y judía en la constitución y desarrollo de la filosofía medieval. En este sentido, el manual ha intentado hacer justicia al esfuerzo generoso realizado por el prof. Martínez Lorca y a la apuesta acertada de la UNED por la variedad y riqueza de la filosofía realizada en lo que conocemos en Occidente como periodo medieval. Sus libros y apuntes –y algunas conversaciones– están presentes en este texto.

Es de justicia también dar gracias a la UNED por apostar por la publicación. Agradecemos al equipo editorial de la UNED que lo hace posible, extensible al de la Editorial Sindéresis.

Como habíamos señalado, el texto ha sido posible también gracias a la revisión, comentario y discusión con otros profesores que lo han enriquecido, con sus palabras e incluso algunos con sus apuntes que son el resultado de muchos años de experiencia docente y que han servido de referente. Damos gracias, pues, a la lectura y revisión de la parte de la filosofía arabo-musulmana y judía del profesor Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense de Madrid), de la atenta lectura y comentarios de todo el texto del profesor Antoni Bordoy (Universitat de les Illes Balears) y por la lectura conjunta realizada por el profesor Vicente Llamas Roig (Instituto Teológico de Murcia-Pontificia Università Antonianum).

El texto inicia su andadura con la lectura de los alumnos, docentes e investigadores, pero no termina aquí. Intentaremos irlo mejorando con los comentarios que vayamos recibiendo para futuras reimpresiones y, eventualmente, ediciones.

Manuel Lázaro Pulido (Coordinador)
UNED

Introducción

La Filosofía de la Edad Media, hoy

Alejandro Escudero Pérez

La Edad Media es un amplio y sinuoso periodo de la Historia de la Filosofía que merece ser conocido a fondo. Esta etapa, frecuentemente, ha sido denostada e incluso despreciada. ¿Por qué? Así lo explica Antonio Pérez Quintana: «Si se la considera a la luz que sobre el pasado proyecta la época del Renacimiento, la denominación "Edad Media" adquiere un sentido peyorativo del que va a ser difícil liberarla durante unos cuantos siglos. Todavía en la época de la Ilustración y en el siglo XIX la expresión Edad Media es utilizada para referirse a la "edad de los siglos oscuros", a un periodo de tiempo intermedio al que no puede concederse más valor que el de ser un paréntesis situado entre la Edad Antigua y la Moderna. Tales connotaciones negativas del calificativo "media", asociado en el modo de ver de muchos a mediocre, son referidas también, lógicamente, por los humanistas del siglo XVI a la filosofía medieval. Según un prejuicio bastante extendido durante mucho tiempo, y del que todavía hay quien se hace eco en la actualidad, cuando se acude a los textos de los escolásticos medievales sólo cabe encontrar en ellos la expresión de una especulación oscura, vacía e inútil, siempre unida a una dialéctica que naufraga en el abuso de distinciones, sutilezas y un verbalismo totalmente hueco. Hegel, que comparte el prejuicio sobre la poca importancia de la filosofía medieval y pasa rápidamente por ella en su *Historia de la filosofía* (a Tomás de Aquino le dedica menos de una página), afirma de la misma que es una "bárbara filosofía del entendimiento abstracto", una filosofía que no suscita en nosotros ningún interés. Esta visión negativa de la filosofía medieval ha sido objeto de serias correcciones a lo largo del siglo XX (y ya en el siglo XIX, en el que comienza a despertar un gran interés por ella) merced a las investigaciones de varias generaciones de insignes estudiosos que nos han hecho ver que en la obra de muchos escolásticos hay contenido profundo y autenticidad vital en una medida que supera con mucho lo que estarían dispuestos a admitir los detractores del Medioevo filosófico. Trabajos como los de Grabmann, de Wulf, E. Gilson, y tantos otros han contribuido de forma decisiva a

que en círculos académicos cada vez más amplios se descubra que no siempre los razonamientos de los escolásticos fueron pura dialéctica vacía y que debe serle reconocido como mérito a los pensadores medievales la más firme voluntad de objetividad y la decisión de proceder de acuerdo con las exigencias del más estricto rigor metodológico. Hoy sabemos, gracias a las aportaciones de los mencionados estudiosos del pensamiento medieval, que en las especulaciones metafísicas de muchos escolásticos estaban implicadas graves cuestiones relativas a la realidad de la época y al sentido del hombre y del mundo»[1].

Pero ¿cuál ha sido, en general, el motivo que se aducía para afirmar la escasa o nula valía de los escritos medievales de índole «filosófica»? Antonio Pérez Quintana lo expone así: «Uno de los argumentos que más frecuentemente ha sido esgrimido contra la filosofía medieval tiene que ver con el hecho de que esta filosofía se presenta a sí misma como un pensamiento sometido a la teología. La filosofía medieval (tanto la cristiana, como la judía y la musulmana) está estrechamente vinculada a la revelación y no puede ser separada de esta ni de la religión. Según lo expresa la muy conocida y tan citada sentencia, "la filosofía es esclava de la teología" (*ancilla theologiae*). Por eso Hegel dice que la filosofía escolástica no es un pensamiento libre: no es propiamente una filosofía y mucho de lo que en ella hay de filosofía pertenece a Aristóteles. Es la reflexión de la que parte E. Bréhier cuando en 1927 abre el debate, en el que tantos especialistas llegaron a tomar parte, sobre el carácter filosófico de la filosofía medieval. Expresándose en términos que recuerdan a los empleados por Hegel, expone el gran historiador francés que en la Edad Media hay teología, pero no filosofía y que la filosofía que encontramos en los textos de los escolásticos es la de Platón y Aristóteles. No existe una filosofía cristiana, sostiene Bréhier. La fe, según exponen algunos de los que participan en el debate, parece excluir por principio la reflexión filosófica apoyada en la razón y, por ello, dicen, la idea de una filosofía cristiana suena a contradicción. En realidad, un pensamiento que no tiene otra función que justificar o explicar los dogmas revelados no es una filosofía.»[2]. Tenemos aquí, pues, uno de los puntos centrales del debate, pues es cierto que en la Edad Media la teología –sea cristiana, judía o musulmana– subordina de un modo u otro a la f losofía

[1] Antonio Pérez (ed.), *Razones medievales (poder y cultura)*, Laertes, Barcelona 2010, 9-10.
[2] Ibid., 10.

(tal y como, a veces, en el mundo moderno, la ciencia pretende llevar a cabo algo parecido: esclavizar a la filosofía). Pero, ¿esta subordinación impidió en términos absolutos que floreciera algún tipo de aportación filosófica genuina y relevante?

Respecto al periodo medieval formularemos tres preguntas en las que se concretan algunas de las coordenadas que encauzan y articulan su estudio: 1) ¿desde dónde leer los textos medievales?, ¿desde qué contexto de recepción?; 2) ¿cómo llevarlo a cabo?, ¿bajo qué premisas resulta fructífero?; 3) ¿hacia dónde nos conduce esta lectura?, ¿qué aporta a nuestro mundo actual la interpretación de los escritos medievales con su peculiar mezcla de teología y filosofía? Estas preguntas, desde luego, no tienen una única respuesta, aquí ofreceremos una que merece ser tanto atendida como, también, sin duda, discutida o debatida.

1. ¿DESDE DÓNDE LEER LA FILOSOFÍA MEDIEVAL?

La lectura de los textos medievales se lleva a cabo desde el marco filosófico del siglo XX y XXI. Es lo que nos recuerda Hans Georg Gadamer en su libro *Verdad y método*, la obra central de la hermenéutica filosófica: el pasado es significativo desde el presente; por lo que la interpretación de los textos del pasado es siempre selectiva, nunca es neutral, ni se realiza desde un lugar ajeno a la propia historicidad. Así el contexto de la recepción del corpus textual medieval está definido por unas específicas dudas y unas certezas y, también, marcado por unos dilemas y unos interrogantes. Pero, ¿cómo definir el vigente contexto de recepción de modo tal que preste alguna orientación relevante desde la que enfocar esta cuestión básica? No es algo sencillo de explicitar, pero es, por complicado que sea, imprescindible intentarlo.

La Modernidad, en su núcleo filosófico más firme sostiene lo siguiente: el Hombre es, en tanto su esencia está en la «Razón», el *Sujeto* del mundo, es decir, su *Fundamento*. Esta tesis tiene como una de sus consecuencias lo que cabe denominar la «muerte de Dios», o por decirlo de otra manera, un radical ateísmo. La declaración de la muerte de Dios la encontramos en Nietzsche, en la fase final del siglo XIX. Pero resulta interesante recordar aquí la importante figura de Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819). Jacobi fue un teísta y un creacionista, es decir,

alguien que partía de la convicción inamovible o la fe profunda en que Dios es el único fundamento admisible (y en base a eso, proponía, una teoría del conocimiento realista, por ejemplo). Este agudo lector de Kant y de Fichte, y también de autores de la Ilustración alemana como Mendelssohn y Lessing, advirtió con perspicacia el nexo intrínseco entre el *idealismo* –la tesis de que el hombre es el sujeto racional del mundo, su único fundamento– con el *ateísmo* y el *nihilismo*; esta acusación, es cierto, espantaba a idealistas como Kant y Fichte, pues en aquel momento ser declarado «ateo» conllevaba una severa punición debida a la alianza del poder social de la religión cristiana con el poder político (esta grave acusación, procedente de Jacobi, afectó de lleno a Fichte en un episodio significativo del paso de la Ilustración al Romanticismo en Alemania; el resultado de la sospecha de que su idealismo era ateo hizo que fuera expulsado de la Universidad de Jena)[3]. La primera tesis, por lo tanto, para dibujar los contornos del contexto contemporáneo desde el que se leen los escritos medievales puede resumirse así: siendo el hombre en tanto ser racional el Sujeto o Fundamento se impone un radical olvido de Dios, el cual es, pues, relegado a un segundo plano; tenemos, por lo tanto, en este punto, como primer dato relevante para dibujar el contorno de la filosofía moderna, el radical «ateísmo» de la metafísica del sujeto (la radical *homo mensura* expulsa a lo divino, en definitiva, del primer plano del escenario del mundo).

Sucede, entonces, que, en medio de un proceso amplio y profundo, desde hace siglos, tanto en la ciencia como en la filosofía, se ha ido gestando lentamente un radical *ateísmo* (primero en el estrecho círculo académico e intelectual, y ya en el siglo XX sale a la luz un ateísmo de masas, en el que la incredulidad o el desinterés de los individuos por la religión es tan creciente como imparable).

En las ciencias se ha ido afianzado, lenta pero inexorablemente, el rechazo de Dios como el fundamento o como la entidad superior desde la que todo se entiende y todo se explica. Mencionaremos, con brevedad y sin entrar detalles, tres ejemplos clave.

[3] Sobre F. H. Jacobi, el mejor libro en nuestra lengua: José Luis Villacañas, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, Editorial Anthropos, Barcelona 1989. Algunos de los principales escritos de este autor pueden consultarse en el libro *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, Editorial Círculo de Lectores, Barcelona 1996.

El primer caso es el de Pierre Simon Laplace (1749-1827). Los dos grandes físicos del siglo XVII, Newton y Leibniz, incluían a Dios en el centro de sus exposiciones del sistema del universo. Lo relevante de Laplace, además de sus contribuciones al desarrollo de la física moderna, con su peculiar entraña mecanicista y determinista, fue que sostuvo con un aplomo considerable que «Dios» era, para el conocimiento de las leyes de la Naturaleza, una «hipótesis redundante», superflua, innecesaria; así, y contra lo que era entonces la práctica habitual, en los cinco volúmenes de su *Tratado de Mecánica Celeste*, publicado entre 1799 y 1825, en ningún momento se acude al auxilio de Dios con el fin de tapar los agujeros de las propuestas teóricas de la física de entonces. Este autor, por lo tanto, marca un importante hito en el desarrollo de la ciencia de los últimos siglos precisamente por haberse negado con solvencia a este facilón recurso con el que se intenta esconder lo que se ignora apelando a lo que se desconoce[4].

Por su parte, en el siglo XIX, la biología evolucionista de Darwin sacudió con fuerza el creacionismo teológico: el ser humano surge a partir de un proceso de transformación interna de especies anteriores, siendo, por lo tanto, un animal singular, pero no un ser «espiritual», es decir, ni fue creado en el paraíso terrenal «a imagen y semejanza» de Dios, ni está dotado de un alma inmortal ni nada parecido (es un frágil cuerpo mortal, nada más y nada menos). Resulta curioso, por cierto, que en el siglo XX haya aparecido la tesis del llamado «diseño inteligente» con el fin de seguir abriendo la puerta a una teología creacionista (esta «tesis», es, desde luego, un fraude enorme, pero es interesante mencionarla para constatar la resistencia a la extinción del creacionismo, que se alimenta una y otra vez de cualquier tipo de recurso, por falaz e insolvente que sea)[5].

La actual cosmología del *Big Bang*, como es sabido, alude a un singular acontecimiento explosivo que marca el punto cero del universo conocido. Sin duda puede resultar tentador equiparar este aconteci-

[4] Puede consultarse con provecho el libro de Javier Bergasa, *Laplace: el matemático de los cielos*, Nivola Libros y Ediciones, Madrid 2003.

[5] Véase, en el libro *Hojas de ruta*, Apeiron, Madrid 2018, el apartado titulado «La ruta del posthumanismo» en el que se analizan con detalle las consecuencias enormes de la biología evolucionista. Se leen con provecho sobre este tema los libros de Francisco J. Ayala, *Darwin y el diseño inteligente*, Alianza, Madrid 2007, y *El diseño inteligente, ¡vaya timo!* de Ismael Pérez Fernández, Laetoli, Pamplona 2013.

miento con la creación por Dios desde la nada de todo lo que existe. Pero esta equiparación, simplemente, carece de cualquier tipo de rigor, y es, poco más, un pobre intento, desesperado, de engañar a un público a veces poco informado o dispuesto a agarrarse a cualquier idea confusa para no cuestionar su fe religiosa. Es cierto que la cosmología del *Big Bang* da pie a muchísimas cuestiones tan difíciles como fascinantes, pero intentar introducir aquí la cuestión de Dios es algo forzado y enteramente estéril. Con el fin de acotar algunos de los términos por los que discurre esta hipótesis cosmológica citaremos un fragmento de un libro de Stephen Hawkins en el que podemos leer: «Describiremos cómo la teoría M puede ofrecer respuestas a la pregunta de la creación. Según las predicciones de la teoría M, nuestro universo no es el único, sino que muchísimos otros universos fueron creados de la nada. Su creación, sin embargo, no requiere la intervención de ningún Dios o Ser Sobrenatural, sino que dicha multitud de universos surge naturalmente de la ley física: son una predicción científica. Cada universo tiene muchas historias posibles y muchos estados posibles en instantes posteriores, es decir, en instantes como el actual, transcurrido mucho tiempo desde su creación. La mayoría de tales estados será muy diferente del universo que observamos y resultará inadecuada para la existencia de cualquier forma de vida. Sólo unos pocos de ellos permitirían la existencia de criaturas como nosotros. Así pues, nuestra presencia selecciona de este vasto conjunto sólo aquellos universos que son compatibles con nuestra existencia»[6]. En conclusión: cualquier tipo de aproximación entre ésta peculiar tesis cosmológica y la tesis creacionista de la teología cristiana es, simplemente, tramposa y falaz y sólo se sostiene sobre la voluntad de engañar a los incautos[7].

---

[6] Stephen Hawking, *El gran diseño*, editorial, página 3. La «teoría M» aquí mencionada es la teoría del multiverso, es decir, la hipótesis de que hay varios universos (si esto implica un único Big Bang o varios es una discusión ulterior). Sobre estas cuestiones tan interesantes recomendamos los libros de Michio Kaku *Universos paralelos*, Editorial Atalanta, Vilaür (Gerona) 2008, y de John D. Barrow, *El libro de los universos*, editorial, Crítica, Barcelona 2012. Estos temas tan complejos encajan, por cierto, con tesis filosóficas de autores como Heidegger en las que se pone en el centro la meditación sobre el acontecer del ser (*Ereignis*) y los mundos posibles (puede consultarse sobre el tema el ensayo «Heidegger: acontecer del ser y mundos posibles» en el libro *12 pensadores y uno más para el siglo XXI*, editorial Dykinson, compilado por Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel).

[7] Dos interesantes libros sobre estas cuestiones son: Leonard Sussking, *Teoría de cuerdas y el mito del diseño inteligente*, Crítica. Robert B. Laughlin, *Un universo diferente*, Editorial Katz, Madrid 2007.

En los tres episodios que acabamos de mencionar, el ateísmo materialista de Laplace, la biología evolucionista de Darwin y la cosmología del Big Bang, se desmiente directamente la hipótesis de un Dios creador, un ente supremo anterior al universo. Es decir, si estas teorías científicas contienen verdades aceptables y afianzadas la hipótesis de la teología creacionista es, simplemente, falsa, en tanto el universo entero no depende en modo alguno de un ente creador previo a él.

Los principales pasos en la filosofía hacia el radical ateísmo que preside el siglo XX pueden, con suma brevedad, trazarse así: en el siglo XVII Spinoza mostró con una enorme brillantez que la tesis de la creación del mundo por Dios es irracional. Por su parte David Hume, en el XVIII, subrayó que el procedimiento general de la religión, al menos en occidente, es el del «palo y la zanahoria»: primero se infunde en la gente el temor a la azarosa y frágil vida mundana y, después, se le insufla una ilusoria esperanza en ficticias tablas de salvación como la vida eterna en el más allá (¿con qué propósito? Básicamente el de dominar y controlar a los ignorantes que caen en esta sofisticada trampa, dice Hume). Kant, por su parte, en la tercera parte de su obra *Crítica de la razón pura* sostiene, con un rigor y una precisión admirable, que ninguna de las tradicionales pruebas de la existencia de Dios es internamente consistente: tanto las pruebas a priori (el argumento ontológico de San Anselmo), como las pruebas a posteriori (las cinco vías de Santo Tomás), incluyen fallos argumentativos que las invalidan en su raíz[8]. Ya en el siglo XIX Ludwig Feuerbach en el libro titulado *La esencia del cristianismo* (1841) sostuvo que la teología cristiana es, en el fondo, una antropología camuflada, pues en aquella se le atribuyen a Dios una serie de propiedades enteramente humanas, por ejemplo, sentimientos como la ira o el amor, o facultades como el entendimiento o la voluntad (el procedimiento empleado es el siguiente: lo que en el ser humano es finito, por ejemplo su 'poder', se convierte imaginariamente en algo infinito, como sucede cuando se habla de la 'omnipotencia' de Dios, etc.). Por su parte Auguste Comte (1798-1857) considera que la religión es un tipo de discurso y de

---

[8] Sobre Spinoza cabe leer el libro de Pierre-François Moreau, *Spinoza: filosofía, física y ateísmo*, editorial Antonio Machado, Boadilla del Monte (Madrid) 2014; respecto a Hume y su filosofía de la religión puede consultarse el apartado titulado «Religión y filosofía» en el artículo «Diez calas en la historia de la filosofía (2ª Parte)», en la revista online «La Caverna de Platón»; por último, una buena exposición de la crítica de Kant a las tradicionales pruebas de la existencia de Dios se encuentra en el libro de Félix Duque, *La fuerza de la razón (una invitación a la lectura de la KrV de Kant)*, Dykinson, Madrid 2002.

práctica supersticiosa propia, únicamente, de una fase inferior y primitiva de la humanidad; según avance el progreso de la razón, la religión, simplemente, se irá extinguiendo en tanto se vuelve cada vez más superflua e innecesaria. Y en el siglo XIX encontramos ya a Marx, Nietzsche, Freud como continuadores y profundizadores de las ideas que acabamos de esbozar (desafortunadamente no cabe entrar aquí con más detalle en los vericuetos de las obras de estos tres autores decisivos en los que se concreta, afianza y culmina el ateísmo filosófico moderno)[9].

Volvamos a la tesis inicial propia de la modernidad plena y madura. El argumento puede formularse así: si el hombre es el Sujeto de la Razón, es decir, el Fundamento del Mundo, entonces por encima de él no cabe ninguna autoridad legítima (este es el nervio central de la metafísica del sujeto, esto es, del idealismo filosófico). Dios, en la media en que sea un fenómeno abordable y tenga algún tipo de consistencia, es, por lo tanto, una proyección humana, una objetivación propia del Sujeto, una representación de éste (nunca una instancia superior y anterior al Hombre pues algo así carece simplemente de sentido). Desde esta tesis básica surgen y se despliegan dos grandes líneas, es decir, dos tradiciones filosóficas:

1) Según la primera la proyección de Dios por el Sujeto es a la vez necesaria y benéfica (es la línea marcada por Kant, Hegel o Husserl).

2) Según la segunda la proyección de Dios por el Sujeto es superflua y dañina, por lo que, en último término, debería ser evitada (cosa que defienden, entre otros, Feuerbach, Comte, Marx, Nietzsche y Freud).

Pero insistimos en el punto central: el Sujeto moderno, por su propia naturaleza, implica la «muerte de Dios». La modernidad, como decimos, sostiene con vigor que el hombre es el sujeto de la razón, es el fundamento del mundo, es decir: es el legislador autónomo del que sale y en el que se justifica todo orden y toda ley (sea en el campo de la ciencia o en el de la moral). Si esto se acepta tiene que extraerse esta inevitable consecuencia: «Dios» es una proyección (objetivación, representación) humana (esto se af rma en Kant –donde Dios es una Idea de la razón teórica o un Postulado de la razón práctica– y, después, se conf rma en Feuerbach y otros autores). Tal vez se diga –como Kant o Hegel o Husserl– que la

[9] Es una interesante lectura, sobre este tema, el libro de Francesc Torralba, *Los maestros de la sospecha*, Fragmenta Editorial, Barcelona 2013.

proyección humana de Dios por parte del Sujeto racional es una proyección necesaria, imprescindible y benigna. Pero, como acabamos de explicar, también otros autores que siguen este mismo camino concluyen que esa proyección humana de Dios es perniciosa y perjudicial, y, por ello, debe dejarse en suspenso en la medida en que compromete y socava el papel del Hombre como el Fundamento. Ahora bien, en este contexto moderno lo que en modo alguno cabe es poner en pie de igualdad dos soberanías: o soberanía del Hombre o soberanía de Dios; el Hombre, como el Sujeto de la Razón, no puede en modo alguno, precisamente porque es un fundamento absoluto, un legislador autónomo, depender de Dios; es decir: si el hombre es el sujeto «Dios» es un objeto, algo objetivado, una representación (y, luego, se puede discutir si esa objetivación es racional o es irracional, si es necesaria y benéfica o superf ua y dañina). Lo que –siempre en contexto moderno– es inaceptable es un mero «reparto de soberanías», por ejemplo, si se afirma que «Dios reina en el Cielo y el Hombre reina en la Tierra»; estaríamos, aquí, ante un mero reparto arbitrario: hay, pues, que elegir *o* teocentrismo *o* antropocentrismo (no se puede buscar ni aceptar aquí ninguna componenda: la tesis de dos soberanos, de dos absolutos, es una pura contradicción, algo incoherente, una tesis irracional). Aunque, tal vez, precisamente en una modernidad en crisis haya que buscar una alternativa a esta doble soberanía: tal vez, se afirma en el siglo XXI, no hay un Fundamento, y, por eso, no hay tanto que elegir entre Dios y el Hombre como negar igualmente que uno u otro sean el Absoluto sobre el que todo reposa; regresaremos a esta última cuestión más adelante pues en ella se encierra una de las claves de la problemática filosófica más contemporánea.

En la segunda mitad del siglo XX, aunque con antecedentes en autores como Heidegger y Wittgenstein (cuyas principales obras aparecieron en la primera mitad), salen a la luz, a la vez, pues son dos fenómenos enlazados, la crisis de la modernidad y la crítica del sujeto (humano) como fundamento[10]. La crítica del sujeto en la crisis de la modernidad tiene, en principio, dos vertientes: un lado posthumanista y otro lado postmetafísico. Veamos brevemente de qué se trata al acudir a estos dos términos equívocos.

[10] Sobre esta problemática puede leerse la primera parte del libro *Hojas de ruta*, Ápeiron Ediciones, Madrid 2018.

1. Vertiente posthumanista. En primer lugar, para abordar este asunto con rigor, habría que distinguir con precisión entre cuatro conceptos: humanismo, anti-humanismo, posthumanismo y transhumanismo; además habría que reconocer e identificar, dentro de cada uno de ellos, su propia variedad, por ejemplo: humanismo renacentista, humanismo ilustrado, humanismo existencialista, humanismo marxista, humanismo cristiano, etc,; aquí no cabe desarrollar esta tarea, pero es necesario indicarla pues si no se la aborda en su complejidad se hará un diagnóstico simplista del problema. El posthumanismo afirma que el hombre no es el centro del mundo, su *arché* y su *télos*, su alfa y su omega; es decir, implica sostener que el hombre no es Dios, ni su sustituto ni su heredero, por lo cual el ser humano no es el sujeto de la razón, no es el fundamento del mundo, no es un absoluto autosuficiente ni un legislador autónomo (tiene, por lo tanto, que volver a buscarse una respuesta a la pregunta «¿qué es el hombre?», planteándose entonces la enorme tarea de una redefinición del ser humano)[11].
2. Vertiente postmetafísica. Siguiendo a Heidegger puede definirse la Metafísica de esta manera: se trata de un *dispositivo* de *clausura* implantado en el mundo y en el saber (ciencia, política, arte, etc.) según el cual, a partir de la razón de un fundamento, hay un único mundo verdadero y, por ello, un único orden racional (fijo, estable, eterno, acabado y completo, definitivo, etc.). Por su parte Heidegger destaca que ha habido tres grandes etapas en la historia de la metafísica occidental: la cosmológica (el platónico Mundo de las Ideas o la trama de las formas substanciales en Aristóteles que culmina en el motor inmóvil), la teológica (en Santo Tomás o Descartes), la antropológica (con el idealismo de Kant, Hegel o Husserl). La vertiente postmetafísica, por su parte, comienza constatando la radical falta de Fundamento (por ejemplo, cuando se dice «Dios ha muerto»); el mundo no requiere ser Fundamentado, pues todo fundamento metafísico no es sino un dispositivo implantado en el mundo y en el saber que lo clausura, y, por lo tanto, que reprime lo posible y anula todo radical acontecimiento. De todos modos, hay aquí un

[11] Heidegger ha dado algunos pasos significativos en esta redefinición, por ejemplo, cuando afirma la radical finitud y apertura de la existencia (articulada entre el tener-que-ser y el poder-ser, más el cuidado de sí mismo y la custodia del ser en su diferencia con el ente y la salvaguarda de su acontecimiento).

punto difícil: no basta alardear de la pura desfundamentación (y entender esto a fondo es una tarea de futuro que coincide con buscar una salida a la mera destrucción nihilista). La filosofía consiste, en definitiva, en problematizar, no en fundamentar (y, además, en el ejercicio sostenido de la razón crítica).

Hay, de todos modos, en este asunto del «ateísmo» al que conduce la corriente principal de la filosofía moderna y contemporánea un matiz importante que introduce un giro en la cuestión de fondo. Heidegger puede brindarnos una clave al respecto. En 1925, en un curso ofrecido en la Universidad de Marburgo, decía con rotundidad: «La investigación filosófica es y sigue siendo ateísmo; por eso puede permitirse la "arrogancia del pensar", y no sólo puede permitírsela, sino que esa arrogancia es la necesidad íntima de la filosofía y su verdadera fuerza, y justamente en el ateísmo llega a ser lo que en una ocasión dijo uno de los grandes, una 'ciencia jovial'»[12]. Sin embargo, la principal consecuencia de esta tesis no es una completa negación de la religión pues lo único que se afirma es que la equiparación de Dios con el ente supremo es ilegítima; pero esta tesis negativa ante todo invita a reconsiderar en qué consiste la experiencia religiosa como religación con lo divino y lo sagrado (y aquí, sobre este tema, debe mencionarse la decisiva obra de Eugenio Trías en la que se pone de relieve el núcleo simbólico del rito y el mito comunitario en el que se articula y cristaliza la plural experiencia religiosa del mundo)[13]. En este contexto, pues, se vuelve a meditar sobre el profundo sentido que puede tener lo divino y lo sagrado en el seno de la comprensión del mundo (pues, tal vez, cuando se convierte al ente divino en un Ente Supremo, se está tergiversando el fondo radical de la experiencia religiosa extralimitándola). Dicho de otro modo: que el Dios monoteísta (judío, cristiano, musulmán) sea una proyección imaginaria antropomorfa no liquida ni elimina toda religión (lo divino y lo sagrado tienen sentido desantropomorf zados, deshumanizados –sin ser por ello 'inhumanos' o 'antihumanos')–. No se trata, pues, con la crítica legítima

[12] Martin Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Alianza, página 108. Es obvio que con la alusión a la 'ciencia jovial' (o la 'gaya ciencia') Heidegger hace referencia a Nietzsche, precisamente uno de los autores que en el siglo XIX anunció la «muerte de Dios».

[13] Algunos de los decisivos libros de Eugenio Tría sobre esta cuestión son: *Pensar la religión*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2015; *La Edad del Espíritu*, Debolsillo, Barcelona 2017. En la revista electrónica La Caverna de Platón puede encontrarse nuestro artículo «La religión en la modernidad», en el que presentamos algunas de las tesis de Trías sobre la comprensión religiosa de los fenómenos del mundo.

de estas religiones monoteístas –propensas siempre al fundamentalismo, al fanatismo– de negar la religión, de suprimirla de un plumazo pues se trata de un campo legítimo e irreductible de la experiencia humana del mundo. El ateísmo filosófico, en definitiva, no obliga a negar la legitimidad de la experiencia religiosa (aunque, eso sí, tiene que rebajar las tradicionales «expectativas» de ésta, pues lo divino, el fenómeno sagrado que cuaja en un símbolo, no es un fundamento, ni el arché ni el télos, ni el ente supremo, ni la clave última desde la que todo es susceptible de ser explicado o entendido). La religión –en la estela de Heidegger y Wittgenstein, etc. – es, por lo tanto, reconsiderada sin por ello ser enteramente eliminada o suprimida o anulada.

¿Qué concluir de lo que se ha esbozado? En primer lugar, que en la tesis de que Dios no existe como el Fundamento –el ente supremo (el arché y el télos, el alfa y el omega)– felizmente coinciden la mejor ciencia y la mejor filosofía del siglo XX y XIX. En segundo lugar, que este «ateísmo» de fondo es un paso decisivo hacia una profunda meditación sobre en qué consiste la comprensión religiosa del mundo (no siendo, entonces, únicamente, un ariete con el que demoler sin freno toda forma de religiosidad sino un estímulo para entenderla –y practicarla– adecuadamente).

Desde este complejo y abigarrado horizonte cabe definir el contexto de recepción desde el que leer e interpretar la Edad Media. Su amplio corpus textual, por cierto, no es ni homogéneo ni monolítico como bien nos recuerda Antonio Pérez Quintana: «Desde luego, tampoco han faltado entre los detractores de la filosofía medieval quienes afirman que en el Medioevo todos dicen lo mismo y que, en realidad, filosofía cristiana no puede haber más que una. Hegel asevera que la filosofía escolástica presenta una apariencia monocolor y es pobre como filosofía. Dentro de ella, dice, no hay diferencia ni evolución: se desarrolla al margen del tiempo. Y, ciertamente, es un hecho que, como consecuencia de la vinculación de la filosofía a la teología, caracteriza a las producciones filosóficas del Medievo la común posesión de un conjunto de doctrinas básicas que no es posible encontrar en la filosofía moderna. Pero este dato no puede cerrar el paso a una justa valoración del factor de diversidad aportado por la razón y que favorece el surgimiento de una sorprendente multiplicidad de diferentes expresiones, corrientes y orientaciones del pensamiento dentro de la filosofía medieval. La unidad de ésta no es

monolítica y no excluye la diversidad. Según han demostrado los trabajos de Gilson, en el Medioevo no sólo hubo filosofía, sino que hubo muchas filosofías. En la actualidad sabemos, gracias a las aportaciones de unmerosos e importantes investigadores que ha recuperado los textos de muchos filósofos medievales, que en la obra de un buen número de escolásticos hay más diversidad, creatividad y libertad espiritual de la que muchos en el pasado supusieron. Lo que la filosofía medieval tiene de creatividad, de diversidad y de verdadera filosofía excluye que pueda no serle reconocido otro valor que el de ser un mero paréntesis entre la filosofía antigua y moderna»[14]. Esta genuina diversidad implicó una constante pugna entre una ortodoxia (articulada inicialmente en torno a San Agustín y, posteriormente, alrededor de Santo Tomás)[15] y varias heterodoxias (no se olviden, aquí, las condenas eclesiásticas de autores como Roscelino o Pedro Abelardo, o al desafiante Averroismo latino, ni al intrépido franciscano Guillermo de Ockham)[16].

2. ¿CÓMO LEER LOS TEXTOS DE LA EDAD MEDIA?

La Edad Media fue el escenario de un cruce, una hibridación inestable, entre la filosofía griega, es decir, la herencia de Platón y Aristóteles, y la religión cristiana (surgida en el seno del judaísmo). En este cruce –no exento de tensión, de una crispación más o menos soterrada– la pura filosofía tenía desde luego «las de perder» pues estaba obligada en última instancia a ser subordinada a algo que era considerado, de entrada y sin rectificación posible, superior: la teología (esto último explica de todos modos los motivos de la preferencia por Platón y por Aristóteles pues las obras de ambos, por distintos caminos, conducían a una «teología», es

---

[14] Antonio Pérez (ed.), *Razones medievales (poder y cultura)*, cit., 14-15.

[15] Sobre la articulación del cristianismo pueden consultarse con provecho varios libros: Antonio Piñero, *Los cristianismos derrotados*, Editorial Edaf, Madrid 2007; Gonzalo Puente Ojea, *La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, editorial Siglo XXI, Madrid 1984. Un interesante panorama sobre la heterodoxia puede leerse en el libro de Michel Onfray, *El cristianismo hedonista*, Editorial Anagrama, Barcelona 2006.

[16] Son más que recomendables dos libros sobre el papel crucial de Averroes en la Edad Media del profesor Andrés Martínez Loca: *Averroes, el sabio cordobés que iluminó Europa*, Utopía Libros, Córdoba 2015; *Hacia un nuevo Averroes. Naturalismo y crítica en el pensador andalusí que revolucionó Europa,* Editorial UNED, Madrid 2017.

decir, a una tematización del ente supremo, del ente divino –la Idea del Bien y el Motor Inmóvil, respectivamente–).

En términos generales en la Edad Media la filosofía griega, una explicación del mundo organizada desde coordenadas o parámetros racionales, es considerada un instrumento al servicio de la única «religión verdadera» (aquí una religión tan peculiar como la religión cristiana: monoteísta, creacionista, en la que Dios se encarna en un ser mortal, orientada preferentemente a promulgar normas de conducta que deben regular la vida moral de los creyentes, centrada en la promesa de la resurrección y en el rechazo del mundo y la carne como fuente del pecado, etc.).

En el fondo, cabe preguntar, ¿para qué necesitaba la religión cristiana a la filosofía griega? ¿es que no se basta y se sobra a sí misma sin acudir a elementos extraños? La filosofía griega resultó necesaria para, por expresarlo así, defender los contenidos de la fe con la razón, es decir, con una serie elementos recogidos de la filosofía griega (de esta, desde luego, solo se aceptaba aquello que, mejor o peor, encaja con la fe cristiana, todo lo demás era desechado y olvidado). El Cristianismo, por lo tanto, con el fin de ganar enjundia y consistencia, tuvo que recurrir a tesis procedentes de la Filosofía Griega (principalmente de Platón y de Aristóteles, aunque también del estoicismo griego y romano). La fe, para articularse con coherencia y para blindarse, tuvo, en definitiva, que acudir a la razón. Esto marcó en su corazón mismo la vida intelectual de la Edad Media. Si se pregunta: ¿encajan de verdad la Filosofía Griega y la fe cristiana? Una respuesta prudente es: «encajan a medias» o «sí, pero no». Pondremos un ejemplo significativo que apunta hacia un asunto espinoso que dio enormes quebraderos de cabeza a los teólogos cristianos.

La tesis básica de las dos cimas de la Filosofía clásica griega, Platón y Aristóteles, decía, simplificándola mucho, lo siguiente: como fundamento último del mundo de los fenómenos, como garantía de su orden y puntal de su regularidad a todos los niveles (el científico, el político, etc.), hay un único y eterno *reino ideal de Esencias* (la discrepancia entre Platón y Aristóteles se refiere a lo siguiente: ¿es ese inamovible reino ideas de esencias o de formas trascendente y separado o está internamente embutido en el propio mundo de los fenómenos?). Ningún teólogo cristiano –desde la Patrística hasta Santo Tomás de Aquino (aunque con

la singular excepción de Ockham)– nunca discutió seriamente esta tesis procedente del núcleo de la filosofía griega pues entendían que si faltase ese reino ideal de esencias que constituye el armazón último del mundo éste se desmoronaría y todo caería en el desorden, arrastrado por un caos irremediable. Ahora bien, los teólogos cristianos tenían que conjugar esta tesis filosófica con dos pilares básicos de la fe cristiana: la omnipotencia de Dios y la creación del mundo desde la nada. ¿Encajan ambas con la tesis platónico-aristotélica que estamos considerando? En el mejor de los casos solo puede decirse que «encajan a duras penas». Tanto San Agustín como Santo Tomás –entre muchos otros teólogos cristianos– af rman, con matices distintos, desde luego, que las Ideas (los Modelos o los Arquetipos de todas las cosas «creadas») residen en la «mente de Dios». ¿Dónde está el problema? Si Dios «creó» el mundo entero –con todas sus criaturas– siguiendo esas Ideas o Esencias o Formas más que un creador omnipotente que crea desde la nada se parece a un artesano o un arquitecto (un platónico «demiurgo» que fabrica un artefacto siguiendo al pie de la letra las instrucciones de un prototipo, un dibujo, un patrón, un plano). Los teólogos cristianos, justo es decirlo, desplegaron un enorme ingenio para que pareciera que aquí nada chirriaba, pero es dudoso que consiguieran solucionar el problema de un modo satisfactorio y convincente. Este es solo un ejemplo entre otros muchos –podrían mencionarse otros: ¿cómo surge el mal en el mundo si todo ha sido creado por un único Dios supremamente bondadoso? ¿si Dios ya sabe desde siempre qué alma va a salvarse y cuál se condenará en el fuego del infierno puede decirse que los hombres son libres auténticamente? Etc. Las dificultades de fondo de la pretensión de conjugar la Filosofía Griega y la Religión Cristiana tarde o temprano terminan despuntando, y fue esto lo que, ya al final de la Edad Media, caracteriza al intento de varios autores del siglo XIV de articular una religión cristiana que solo se sustentara en la fe sin acudir ya a la razón (y este es el núcleo mismo, por otro lado, del Protestantismo en sus distintas versiones: la fe se basta a sí misma y no necesita florituras filosóficas).

Vamos ya con lo que cabe denominar «premisas» de la interpretación de los textos medievales. La principal pauta –contemporánea, es obvio– se localiza en el laicismo o la aconfesionalidad. Es decir, en evitar sistemáticamente cualquier propósito apologético de alguna religión monoteísta (sea el monoteísmo cristiano, judío o musulmán). Así la premisa

básica consiste en suspender e inhibir las creencias religiosas. Resulta clave, por lo tanto, estudiar la teología y/o filosofía medieval desde una óptica laica, no confesional, no doctrinal o no dogmática. El estudio de este periodo denso y rico, no puede dar pie a una apología filosófica del cristianismo o de otro tipo de fe religiosa. Este ha sido el gran peligro y enorme equívoco de los estudios de la Edad Media durante el siglo XX: pretender imponer una fe religiosa a toda costa (aunque siempre con buenas palabras, con tanto cinismo como hipocresía, como sucede en Gilson y muchos otros autores). Algo así debe ser completamente evitado. En definitiva: una estricta e infatigable aconfesionalidad es un requisito previo para un serio y riguroso estudio de este periodo.

Es importante, también, resaltar la extrañeza que supone –para nosotros, lectores contemporáneos de los escritos medievales– que la f losofía esté al servicio de una teología o de una religión. Este es, sin duda, el centro del medievo, pero ello, pese a esta evidencia histórica, debe suscitarnos extrañeza, inquietud (no darlo como algo natural u obvio pues no lo es). Que la filosofía fuese *ancilla theologiae* significó que la gigantesca herencia grecolatina (Platón, Aristóteles, estoicismo, neoplatonismo) fue a la vez recogida y asumida, pero también distorsionada (si en esta peculiar distorsión surgieron aportaciones filosóficas de primer nivel es algo que debe debatirse, tal vez sí, tal vez no, no es un asunto sencillo de dirimir). Pero insistimos en este punto: en la lectura y la interpretación de los escritos de la Edad Media –precisamente porque se acomete desde el siglo XXI– la filosofía debe permanecer independiente de cualquier tipo de fe religiosa (y especialmente de las religiones monoteístas, pues han sido las que han estado en contacto con ella y, por eso, las que más la han contaminado). Por eso, la Edad Media, es para nosotros extraña, un territorio hostil: en él la filosofía fue una sierva de la teología; es decir: la filosofía era instrumentalizada, era un medio para un fin ajeno, importado de otra parte. En la elaboración de la herencia griega por el cristianismo fue transformada y drásticamente alterada (lo que no quiere decir que sólo fuera «empobrecida» pues también fue «enriquecida» con elementos que antes no tenía).

Por último, mencionaremos dos temas importantes, pero sin adentrarnos en sus vericuetos. En primer lugar, tal vez la filosofía pueda extraer enseñanzas positivas de la religión cristiana o de otras religiones, pero no por eso hay algo así como una «filosofía cristiana». En segundo

lugar, es importante en nuestros días resaltar el nexo intrínseco –y no sólo accidental– entre el monoteísmo y el fundamentalismo (el cual, obviamente, admite grados)[17]; es decir, no tiene que olvidarse nunca que el arrinconamiento del teocentrismo fue, en Occidente, un proceso lento, penoso, lleno de dolor y sufrimiento (las hogueras de la Inquisición han tardado muchísimo tiempo en apagarse, y siempre hay quienes están prestos y dispuestos a encenderlas de nuevo).

Así pues, como conclusión de este apartado diremos que leer e interpretar los textos medievales con los ciegos ojos de la fe religiosa y con el propósito apologético de impulsarla y de reforzarla es tan antifilosófico como estéril e irracional.

3. ¿HACIA DÓNDE LEER LOS TEXTOS DE LA EDAD MEDIA?

Hemos destacado anteriormente que la actual crisis de la modernidad implica, en el plano filosófico, una crítica del sujeto (un cuestionamiento de la tesis de que el hombre, según su esencia racional, es el único fundamento). Pues bien, es importante resaltar también que el idealismo moderno fue una compleja reelaboración de la herencia medieval (este es el nervio de la teoría de la «secularización» propuesta por Karl Löwith, un discípulo de Martin Heidegger)[18]. ¿Qué implica esta tesis de la «secularización»? Por ejemplo, lo siguiente: algunas de las aporías de la metafísica del sujeto pueden analizarse con bastante precisión estudiando la Edad Media. Esto no ayuda, por sí sólo, a atravesar esas específicas dificultades, pero sí contribuye de un modo relevante a entenderlas en su raíz, en el punto en el que surgieron. Vamos con un ejemplo concreto de esta tesis: señalaremos brevemente una aporía crucial de la moderna metafísica del sujeto que es una herencia directa de la teología medieval; el dilema o la dificultad puede formularse con la pregunta siguiente: ¿el Sujeto humano racional «crea» (constituye, construye, produce) el mundo desde unas «esencias» (o «conceptos») suyas (internas, ubicadas dentro de él) o «crea» el orden del mundo (en la ciencia, en la moral) sin esencia previa alguna (según su puramente libre

[17] Dos libros sobre esta importante cuestión son: Peter Sloterdijk, *Celo de Dios (sobre la lucha de los tres monoteísmos)*, Siruela, Madrid 2011; Juan A. Mateu, *Monoteísmo: causas y efectos (una respuesta al fundamentalismo religioso)*, editorial en Red, 2007.

[18] Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación*, Editorial Katz, Madrid 2007.

voluntad)? Lo primero es dogmático (pues sólo admite un único y fijo «mundo verdadero»), y lo segundo es escéptico (pues se sostiene sobre un radical voluntarismo, es decir, sobre la tesis de la libre voluntad del sujeto capaz de «crear» lo que arbitrariamente se le antoje). De este profundo enredo no hay manera de salir mientras se insista en aceptar los supuestos de este tipo de metafísica, pero aquí sólo pretendíamos señalar que un enredo así procede directamente de la transformación medieval de la herencia griega.

En definitiva, la pregunta final relacionada con la cuestión de *hacia dónde* leer los textos medievales es esta: ¿qué cabe aprender, aún, de este decisivo y complejo periodo de la historia de la filosofía? De un modo rápido, y, desde luego incompleto, pueden mencionarse algunas cuestiones que cabe denominar los «núcleos vigentes» de la etapa medieval, de su mezcla de filosofía y teología. Señalaremos cinco que nos parecen significativos (hay más, sin duda).

1) Hay un nexo entre el conceptualismo y el nominalismo del siglo XIV –y otras posiciones medievales en el problema de los universales– con el giro lingüístico de la filosofía analítica del siglo XX (en la Edad Media la lógica y la gramática tuvieron un importante desarrollo, aunque, como siempre, partiendo de las premisas platónicas y aristotélicas)[19]. Es este, pues, un tema en el que merece la pena indagar, y es estudio de los autores medievales ayuda a entender mejor el fondo de estos debates en el seno de la filosofía del siglo XX.

2) Hay también un interesante vínculo de la propuesta de Duns Scoto con autores del siglo XX como Heidegger o Deleuze, el punto clave aquí es la contraposición entre la jerarquía entre los entes desplegada desde el concepto de «analogía» y la tesis de una univocidad del ente que desbarata, cuando se la radicaliza, cualquier intento de fijar una jerarquización entre los entes del mundo[20]. Encontramos aquí, por lo tanto, en el debate

[19] Algunos libros sobre esta temática: Peter F. Strawson, *Individuos (ensayo de metafísica descriptiva)*, editorial Taurus, Barcelona 1992; W. v. O. Quine, *Palabra y objeto*, editorial Herder, Barcelona 2002, *La relatividad ontológica y otros ensayos*, editorial Tecnos, Madrid 2017; Richard Rorty, *El giro lingüístico*, Paidós, Barcelona 1990, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid 2010. Dos libros panorámicos son: Mauricio Beuchot, *El problema de los universales*, editorial UNAM, México 1981, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, editorial UNAM, México 1991.

[20] De Gilles Deleuze pueden leerse al respecto*, Diferencia y repetición*, Amorrortu, Madrtid 2002; *¿Qué es filosofía?*, Anagrama, Barcelona 2006. Heidegger también ha recogido algunas tesis de San Agustín en su libro *Introducción a la fenomenología de la religión*, Siruela, Madrid 2005.

entre la analogía y la univocidad, una clave interesante para entender importantes desarrollos en la ontología del siglo XX.

3) La mística medieval fue una forma depurada de la experiencia religiosa gracias a la cual puede entenderse mejor algunas de las radicales vertientes de la comprensión religiosa del mundo (sobre esto punto concreto son clave las investigaciones de Ken Wilber y de María Teresa Román en tanto han mostrado que desde aquí puede entablarse un fructífero diálogo con las religiones orientales)[21].

4) En la última década, aproximadamente, está despuntando una interesante controversia entre el «constructivismo» (una epistemología de raíz idealista) y el llamado 'nuevo realismo'. Pues bien, sólo se entenderá a fondo qué sea lo «nuevo» de este realismo del siglo XXI si se conoce a fondo el «viejo realismo» –por ejemplo, el que fue ampliamente desplegado durante la Edad Media, sobre el trasfondo de Platón y de Aristóteles[22]–; por lo tanto, y de nuevo, el estudio de los escritos medievales puede ayudar a iluminar un aspecto específico de lo que hoy día se debate en el campo de la filosofía.

5) En el fondo de la teología cristiana laten dos tesis con una fuerza suficiente para desbaratar, si se las radicaliza, la misma metafísica del fundamento; se trata de las tesis de la nada del ente y la contingencia del mundo. La nada –como han tematizado, entre otros, Heidegger o Sartre– es eso que una y otra vez horada la interna consistencia de los fenómenos, eso que prohíbe, en último término, que sean acaparados por una esencia fija y eterna que los defina de una vez por todas, completamente y sin resto alguno. La contingencia del mundo, a su vez, indica que no sólo hay

[21] Algunos libros que avanzan en esta interesante dirección son: Martin Heidegger, *Estudios sobre la mística medieval*, Siruela, Madrid 1997, Isidoro Reguera, *Jacob Böhme*, Siruela, Madrid 2008; Patricio Peñalver, *La mística española*, Akal, Madrid 1997. Feliciano Mayorga, *El ateísmo sagrado*, Editorial Kairós, Barcerlona 2016.

[22] Algunos de los principales libros de este nuevo realismo son los siguientes: Paul Boghossian, *El miedo al conocimiento (contra el relativismo y el constructivismo)*, Alianza, Madrid 2009; Ian Hacking, *¿La construcción social de qué?*, Paidós, Barcelona 2001; Hubert Dreyfus, Charles Taylor, *Recuperar el realismo*, Rialp, Madrid 2016; Markus Gabriel, *¿Por qué el mundo no existe?*, Editorial Pasado y Presente, Barcelona 2015; Quentin Meillassoux, *Después de la finitud*, Caja Negra Editora, Buenos Aires 2015; Graham Harman, *Hacia el realismo especulativo*, editorial Caja Negra, Buenos Aires 2015; Maurizio Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, editorial Biblioteca Nueva, Madrid 2013; Mario Teodoro Ramírez (compilador), *El nuevo realismo (la filosofía del siglo XXI)*, editorial Siglo XXI, Madrid 2016. Una cala en la controversia entre el constructivismo y el nuevo realismo puede encontrarse en el artículo «Vattimo y Ferraris: fuego cruzado», en el Monográfico nº 8 de la revista online *Ápeiron. Estudios de filosofía* titulado «Artes de la controversia: Homenaje a Quintín Racionero».

un mundo, el mundo actual, sino que también hay una plétora potencial de mundos posibles. Tenemos aquí, por lo tanto, dos de las claves de una ontología del acontecimiento; en Heidegger, por acudir sólo a él, resulta central el nexo entre los mundos posibles y el acontecer del ser (*Ereignis*); y en gran medida su discusión con la «metafísica» tiene aquí uno de sus principales hilos conductores pues lo que Heidegger intenta rebatir es la presunta «necesidad racional» según la cual debe haber un único e inamovible Orden del Mundo. Por lo tanto, estudiando desde esta problemática contemporánea los escritos medievales puede, tal vez, entenderse mejor la raíz de la cuestión.

Hemos destacado cinco «núcleos vigentes» del periodo medieval, es decir, cinco cuestiones específicas en las que el estudio de los escritos de ese periodo puede resultar esclarecedor de cara a afrontar algunas cuestiones contemporáneas. Pero también es importante resaltar qué es lo que no cabe buscar, actualmente, en la Edad Media (retomamos, así, algo que en parte ya mencionamos anteriormente). Una peculiar tentación de nuestros días consiste en afirmar que la resolución de la crisis moderna se lograría volviendo a Dios como Fundamento. Aquí es importante insistir en que no caben dos soberanías, es decir: resulta arbitrario combinar un teocentrismo con un antropocentrismo diciendo, como si fueran en verdad compatibles, que «Dios reina en el Cielo tal y como el Hombre reina en la Tierra» (esto es igual a «mezclar» agua y aceite). ¿Entonces? ¿Cuál es el reto genuino que hoy nos inquieta y desafía? Sobre todo, pensar y vivir en el mundo sin abrazar un Fundamento, aunque sin caer, por ello, en el puro nihilismo relativista (en el escepticismo que niega la verdad, el bien y la belleza, por así decirlo). Este es un radical desafío de la filosofía del siglo XXI. Una vez que la filosofía admita y asuma la ausencia de un Fundamento o la falta de un Absoluto el reto está en no sucumbir a la irracionalidad del todo vale, es decir, al nihilismo destructivo de la hipermodernidad (descrita con acierto con expresiones como la «sociedad del espectáculo», «el imperio de lo efímero» o la «era del vacío»)[23]. Entre el puro dogmatismo de la metafísica del Fundamento (sea éste el Mundo, Dios o el Hombre) y el mero escepticismo relativista hay un punto intermedio: el de la razón crítica y, con ella, la búsqueda de una verdad, un bien y una belleza que no pueden

[23] Sobre esta cuestión hay más precisiones en el artículo «La postmodernidad explicada por Quintín Racionero», en el libro *Controversias del pensamiento*, editado por Cristina de Peretti, Cristina Rodríguez Marciel y Piedad Yuste, editorial Dykinson, Madrid 2016.

ser abstractamente absolutizadas; y es ahí, con nuevos planteamientos, donde tiene que tratar de ubicarse y desplegarse el saber filosófico.

En el siglo XX-XXI hacer filosofía desde una previa e inquebrantable fe en un Dios único, un ente supremo, un fundamento, es, simplemente, algo irracional, un puro anacronismo. Ningún razonamiento filosófico serio, hoy día, puede invocar a un Dios como explicación última. No estamos, pues, en muchos aspectos afortunadamente, en la Edad Media. Hoy estamos en una modernidad en crisis, en la hipermodernidad nihilista; y en ella sucede lo que bien dice el refrán: «a río revuelto: ganancia de pescadores». Preguntemos de nuevo: ¿cabe, en serio, una solución *teológica* de la crisis del mundo moderno en la que hoy estamos implicados? No. Algo así sería regresivo, sería peor el remedio que la enfermedad. No todo vale o no vale todo. Y partir –como de algo inamovible– de la fe religiosa propia del monoteísmo es una de esas cosas que ya no vale: después de Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, Wittgenstein esta «vía» está definitivamente cerrada. Aunque este irrenunciable ateísmo filosófico, según el cual lo divino no es un fundamento, no es el ente supremo, no suprime ni anula sin más la experiencia religiosa, sino que, más bien, alienta a reconsiderarla en su racionalidad propia.

CONCLUSIÓN

La modernidad filosófica es estrictamente «antropocéntrica», en tanto sostiene que el Fundamento es el Sujeto humano racional, concebido como el único «legislador autónomo» (en el conocimiento, en la moral, en el arte, etc.). Es decir: el pensamiento moderno afirma una y otra vez que por encima del Hombre no hay nada (por lo que puede concluirse que es, en su raíz, «ateo» –incluso cuando no rechaza expresamente a «Dios» pero lo considera una proyección o una representación suya, proveniente de él)–. Es sobre este trasfondo sobre el cual, inevitablemente, se leen e interpretan los escritos teológicos y filosóficos de la Edad Media.

Es cierto, que la Edad Media no fue un puro «pasado tenebroso», una edad oscura de pura barbarie, en la que sólo hubo miseria, superstición e ignorancia. Pero tampoco es un futuro brillante. La solución a la crisis moderna no pasa por recuperar la ontoteología medieval en la que Dios es el fundamento de la moral o de la política. Esto nos llevaría de nuevo

a un completo dogmatismo religioso (¿el poder político debe, de nuevo, estar subordinado al poder del Papa o a la Iglesia? Etc.). Estudiar la teología y la filosofía medieval con un propósito semejante es tan estéril como contraproducente. Resulta, de todos modos sorprendente, por lo dicho, una tendencia que está empezando a trazarse en el campo teórico de la filosofía contemporánea[24]: es curioso que se indague en una dirección en la que se sostiene que la base del pensamiento moderno, la metafísica del sujeto, está en el pensamiento medieval con el propósito de rescatar a éste del ostracismo habitual (pues, en efecto, el pensamiento moderno se sustenta sobre la idea de que lo medieval en general es lo oscuro, lo opuesto a la pura Luz de la Razón del Sujeto humano; la oscuridad medieval es la de una etapa de la humanidad dominada por la irracionalidad de la superstición religiosa, etc.). La tesis que articula esta línea de investigación es la siguiente: si lo moderno procede y proviene de lo medieval entonces lo medieval es tan o más «verdadero» y «legítimo» como lo moderno. Con ello se pretende matar dos pájaros de un tiro: se ensalza a la vez lo moderno y lo medieval bajo la creencia –errónea, a mi juicio– de que son enteramente compatibles (esta creencia se redobla con otra no menos sorprendente y a la que ya hemos aludido: de la actual crisis de la modernidad sólo se saldría recuperando, de alguna manera, el teocentrismo medieval, es decir, volviendo a entender que el fundamento del mundo está en Dios y no en el Hombre; lo cual sólo tiene sentido cuando se afirma que la crisis moderna, su desenlace nihilista, se debe a que «el hombre ha dado la espalda al único Dios verdadero», es decir, al Fundamento absoluto de la Verdad, el Bien y la Belleza). Pero toda esta trama teórica –en la que están implicados autores como Rémi Brage, entre otros– está, a mi entender, plagada de contradicciones (esto no le resta interés a la hora de encarar el debate sobre el curso del mundo en la actualidad, pero sí le niega viabilidad o legitimidad argumental: una salida teológica de la crisis de la modernidad sólo puede tener un sentido «regresivo» de corte fundamentalista; eso sí, encaja perfectamente con la idea, alentada por los últimos papados que ven con pánico la disminución de su poder terrenal, de una «nueva evangelización» o de una «nueva cristianización» de Occidente; pero algo así sería, insistimos por nuestra

[24] Puede mencionarse aquí, entre otros, el libro de Remi Brague, *El reino del hombre (génesis y fracaso del proyecto moderno)*, Encuentro, Madrid 2017. Como libros que, de un modo u otro, rebaten las tesis de este autor pueden citarse: François Flahault, *El crepúsculo de Prometeo*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2013; Jean François Mattéi, *La barbarie interior*, Ediciones del Sol, Buenos Aires 2006; Jean Marie Schaeffer, *El fin de la excepción humana*, Marbot, Barcelona 2009.

parte, tan anacrónico como regresivo, como lo es, en general, la moral cristiana en temas tan candentes como la anticoncepción, la interrupción del embarazo, la eutanasia, el divorcio, la homosexualidad, etc.).

Por último, sólo una tenue pista: tal vez la auténtica salida a las aporías de la metafísica del sujeto se encuentre en una ontología del acontecimiento (una vía abierta por Heidegger y que toca explorar a fondo en el siglo XXI). La ontología, hoy, en el siglo XXI, sólo puede despuntar desde una crítica de la metafísica del fundamento (incluyendo aquí, por supuesto, la ontoteología medieval). ¿Qué significa en este contexto esta ontología renovada? Que «ser» (un verbo que se refiere al aparecer de lo que aparece) es más originario que lo divino: hay, así, una radical a prioridad del ser, a pesar de que éste no sea nunca un Fundamento o un Absoluto fijo sobre el que todo reposa; por lo tanto el «ser» es más originario que lo divino en su doble acepción: a) como el ente dado simbólicamente en el ámbito del saber religioso en el seno de relatos y ceremonias; b) como un canon de la razón o un ideal de perfección[25]. Pero, sea lo que sea, el punto central está aquí: con el verbo «ser» ante todo se aluda aquí a un acontecimiento (un recurrente envío de posibilidades, una apertura de lo abierto dentro de lo cual comparecen los fenómenos, etc.).

Terminamos aquí. La compleja meta en la que estamos embarcados es aprender de la Edad Media, de un convulso un periodo rico en enseñanzas. Se trata de no subestimarla, aunque tampoco de sobreestimarla. Y hoy el contexto de recepción de los escritos teológicos y filosóficos medievales es felizmente propicio como bien nos recuerda Antonio Pérez Quintana: «Afortunadamente la España actual proporciona a los interesados en la filosofía medieval un clima cultural e intelectual más favorable para el estudio y la difusión de la misma que el de la época de la dictadura y el nacionalcatolicismo, en la que la escolástica adquiere en España una relevancia excepcional, llegando a ser impuesta como la filosofía verdadera que debía ser enseñada en las Universidades, lo que suscitaba en buena parte del alumnado que estudiaba filosofía y del público culto en general la lógica actitud de prevención, e incluso de animadversión, ante el tomismo y ante todo lo que pudiera ser asociado a una corriente histórica de pensamiento, la escolástica, que ahora apa-

[25] Por cierto, sólo separando y distinguiendo estas dos acepciones de lo divino podrá, acaso, recuperarse el genuino sentido de la comprensión religiosa del mundo.

recía como la negación del pensamiento. Posteriormente, con la democracia, y a medida que la escolástica dejó de presentarse como «la filosofía», para pasar a ser una expresión histórica entre muchos otras de la filosofía, la reacción defensiva y los prejuicios del estudiante universitario y del lector de filosofía van dejando paso a una actitud receptiva y, en muchos casos, al despertar de una viva curiosidad por los filósofos de la Edad Media»[26].

[26] Antonio Pérez (ed.), Razones medievales (poder y cultura), cit., 16.

TEMA INTRODUCTORIO

PROLEGÓMENOS A LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA DE LA EDAD MEDIA

Alejandro Escudero Pérez
Manuel Lázaro Pulido

1. Los avatares de la relación de la fe y la razón (Alejandro Escudero Pérez); 1.2 Momentos o etapas de la Patrística. 2. Sobre el pensamiento filosófico medieval (Manuel Lázaro Pulido).

1. LOS AVATARES DE LA RELACIÓN DE LA FE Y LA RAZÓN

Lo que suele denominarse «Edad Media» abarca diez siglos: desde el siglo V d. C. hasta el siglo XV. El mundo medieval es de un cabo a otro *teocéntrico*: Dios se presenta como el único y supremo *fundamento* de la totalidad de las cosas. El lugar y el papel principal, pues, lo desempeña, en coherente correspondencia con lo anterior, la *religión cristiana*: ella lo impregna todo, ocupando el sitio que en la edad moderna tendrá la ciencia y la técnica (edad en la cual se pasa, a su vez, del teocentrismo al antropocentrismo, es decir, a la metafísica del sujeto, al idealismo filosófico).

Dadas estas coordenadas el nudo más destacado de este amplio periodo se encuentra en el dilema entre la *razón* y la *fe* (entre la filosofía griega y el cristianismo como doctrina religiosa y creencia ciega en un dogma). Se repite así –con muchos y relevantes nuevos matices– la confrontación del Mito y el *Lógos* situada en el alba de la filosofía.

El helenismo –el mundo grecolatino posterior al esplendor de la era clásica griega– está profundamente marcado por las enormes implicaciones del «fin de la *Pólis*» –es decir: por la ausencia de Ciudad, de arraigo ciudadano (como figura plena del arraigo mundano). Este profundo desamparo fue terreno abonado para que ganase fuerza y cobrase primacía

la idea –nuclear en el helenismo, aunque con muchas vertientes y versiones– de «salvación». Según ella el fin y el bien del hombre –su «felicidad»– nunca puede alcanzarse «en este mundo» (en el inclemente y despiadado «valle de lágrimas», lleno de desgracias y penas, de dolor y sufrimiento). La «salvación» se busca así –desplazando a la ética como «arte de la felicidad mundana»– exclusivamente a través de cauces «religiosos». Desde luego aquí la religión y lo religioso recibe una configuración nueva, específica (por ejemplo, deja de ser una festiva religión civil que conmemora sucesos políticos, etc.). En este marco el cristianismo –gestado en un muy complejo proceso– terminó imponiéndose (desde luego la relación entre la «predicación de Jesús de Nazaret» y el cristianismo de la Iglesia oficial romana es lejanísima). ¿Qué notas destacar de esta peculiar religión? Por ejemplo, su monoteísmo[1] (en el que se mezclan el

[1] Felipe Martínez Marzoa (haciéndose eco de algunas sugerencias de Heidegger) conecta el monoteísmo con la «ausencia de lo divino» (esto puede sorprender, y es por ello por lo que lo mencionamos): «Quizá podamos introducirnos en la situación helenística presentándola de entrada como un intermedio entre la griega y la moderna. En el helenismo la inconsistencia de los contenidos o de las cosas no tiene ciertamente [como sucederá en la era moderna] el carácter de autoafirmación y autocerteza [del Sujeto humano], no es, pues, "mi" operación o "mi" postulada independencia frente a ..., etc. Pero hay ya, en el helenismo, una inconsistencia de las cosas establecida de manera general y como principio; y, por eso, la pérdida de consistencia no es ya pura y simplemente la miseria y el vértigo, porque no es pérdida de consistencia de lo consistente, sino remisión de lo inconsistente a lo consistente; frente a la inconsistencia de las cosas hay ahora la *salvación* en algo otro, hay "remedio" frente a la "miseria". La afirmación de un consistente situado "más allá" no es sino la otra cara del hecho de que la inconsistencia de las cosas no es ya experimentada como pérdida de una consistencia que éstas, en principio, tienen, sino que es asumida de manera general. Por eso mismo, esa referencia a algo "más allá" tiene a la vez el carácter de la unificación y la unifomización. Si la palabra "dios" significa la presencia que no se deja reducir a nada, entonces el que para un griego de la época propiamente griega por todas partes hubiese dioses y/o todo estuviese lleno de dioses significa lo que acabamos de llamar la originaria consistencia de las cosas, en ningún modo reñida –más bien al contrario– con que a esa consistencia le sea inherente el substraerse, el rehuir todo intento de tematización. Correspondientemente, el que la inconsistencia no sea ya la pérdida de una verdadera consistencia como el substraerse propio de ésta, sino que sea una especie de principio general y una situación dada, eso, situación helenística, es significado por la (tendencia a la) remisión a un Dios único. "Dios" significa que los dioses han huido. Y el carácter de correlato trascendente a la inconsistencia general de todo lo finito y determinado, de las cosas en general, hace que ese Dios único tienda a ser pensado como infinito. Se está produciendo el viraje que estriba en que ahora lo "infinito" sea lo afirmado, lo que se supone consistente, y lo infinito en cambio lo inconsistente, mientras que en Grecia "infinito" quería decir algo así como "no ente" y "finito" algo así como "ente", porque el ser era límite. Si la mencionada "salvación" ha de residir, pues, en la remisión a algo "otro" frente a la inconsistencia de "esto", entonces habrá de residir en algo distinto y especial, diferenciado de lo profano. Los dioses ya no están; "Dios" significa, como hemos dicho, la ausencia de lo divino en general. Que lo divino está ausente quiere decir que sólo se puede hacer alusión a ello mediante operaciones específicas, distintas de la vida laica: acciones ad hoc (esto es, culto), de las que forman parte creencias, una comunidad también ad hoc, etc. Todo lo que acabamos de exponer como característico de la época helenística en contraposición a la griega (el concepto de

universalismo y el exclusivismo), la creación *ex nihilo* del mundo y la tesis de que en vista a propiciar la salvación «Dios se hizo hombre» (expiando con su martirio, en parte, el pecado de Adán que marca, desde la expulsión del Paraíso, a toda la especie humana)[2]. De cara a nuestro tema resulta clave lo siguiente: la religión y lo religioso se torna en asunto de «*fe*» (ella es lo principal, lo prioritario, eso en lo que se sustenta todo: una creencia en algo extraño, sobrenatural, prodigioso, incluso tan inverosímil como un hombre que muere y enseguida resucita). Esto no era así o no es así en otras formas de religiosidad como bien nos recuerda Felipe Martínez Marzoa: «No se debe, por ejemplo, decir que los griegos "creían en" sus dioses, pues faltan allí por completo los presupuesto para que pueda haber una "creencia" o "fe"»[3].

Este periodo está caracterizado, en consecuencia, por una doble subordinación: de la razón a la fe (la fe religiosa), de la filosofía a la teología cristiana[4]. Esta subordinación atraviesa al menos *tres etapas*: una abierta hostilidad entre ambas, intentos de compaginación y, por último, una cierta indiferencia mutua. Vayamos, una por una, con ellas.

---

salvación, el culto, la creencia, la comunidad de adeptos, etc.) constituye el concepto de "religión"», *Historia de la filosofía*, vol. I, ed. Istmo, 1994, pp. 233-234.

[2] El cristianismo, ante la (miserable y horrenda) caída en el mundo, pretende asegurar la definitiva y eterna salvación (del alma) fuera del mundo (en el cielo suprasensible).

[3] Ibíd., p. 234.

[4] Sobre el contexto de esta subordinación precisa Diego Sánchez Meca: «Al ser invadido el Imperio Romano por los bárbaros, la herencia cultural de la Antigüedad se transmitió a Occidente básicamente a través de la Iglesia cristiana. La consecuencia lógica de ello fue que el contenido espiritual de la antigua cultura grecorromana no permaneció vivo, en principio, sino lo que podía ser bien recibido por la doctrina de la Iglesia, quedando excluido lo demás y, en especial, lo que se encontraba en oposición a ella. Con esto desaparecen grandes logros intelectuales y mundos enteros de la vida espiritual que sólo más tarde, y parcialmente, en virtud de diversas vicisitudes y no sin ardua lucha, será posible recuperar. La Patrística y San Agustín habían avanzado mucho en la tarea de dotar a la Iglesia de un sistema coherente de doctrina que articulaba el conjunto de sus dogmas, poniendo fin, en buena medida, a las numerosas "herejías" que amenazaban con debilitar la fuerza histórica y social del cristianismo. En el pensamiento agustiniano se produce ya un cierto entrelazamiento entre lo griego –una parte limitada del platonismo e importantes elementos neoplatónicos– y lo cristiano, constituyendo su síntesis uno de los cauces por el que los nuevos ocupantes del Imperio reciben la herencia de la Antigüedad. Pero, durante la Edad Media, tal vez lo más característico, en este contexto, sea la subordinación de todo saber teórico –y de su facultad propia, la razón– a la certeza indiscutible de lo que se impone por la fe. No hay otra verdad que la verdad que salva, la verdad revelada y hecha vida en Cristo. A su conquista han de orientarse fe y razón. En la tarea, pues, de construir la doctrina de la Iglesia y de defenderla de sus diversos enemigos, la filosofía antigua, las ideas y concepciones del saber teórico y racional de los griegos, van a ser utilizadas como instrumentos para exponer, fundar y desarrollar los dogmas en un sistema teórico-religioso que puede orientar la acción y la vida de los cristianos hacia la salvación», *Teoría del conocimiento*, ed. Dykinson, 2001, pp. 149-150.

Los primeros siglos están presididos por una enorme y franca hostilidad (hostilidad recíproca, como se ejemplifica en los escritos de Celso y en numerosos episodios históricos que cabría relatar)[5]. La fe y la razón (el cristianismo y la filosofía), por decirlo coloquialmente, no pueden ni verse y están a la gresca sin tregua alguna. San Pablo y Tertuliano, entre otros, fijaron la posición principal enunciable en la fórmula «*credo quia absurdum est*»: creo porque es absurdo. Esta frase provocativa afirma la absoluta superioridad de la fe religiosa y la verdad revelada en las Sagradas Escrituras. La fe en el dogma –el mensaje del Mesías– basta y sobra para lo único importante: la salvación del alma de cada uno de los fieles (obtenida gracias a su entera sumisión a los dictados de la Iglesia que salvaguarda la doctrina). ¿Y la filosofía? ¿Y la «razón» (o el «*Lógos*»)? No sólo es –nos dicen– innecesaria, superflua, sino que es dañina, perjudicial. Se dibuja así una posición denominada «fideísmo». Según ésta el conflicto entre la fe y la razón es constitutivo y, por eso, insoluble. ¿Qué permaneció de este posicionamiento (aunque sea suavizado, atemperado) durante toda la Edad Media? La sospecha de que la «razón» es intrínsecamente peligrosa y necesita, por serlo, ser encauzada y domesticada por una instancia superior. *Per se* –«abandonada a sí misma», cabe decir– la razón conduce fácilmente –como les ocurría a los filósofos y científicos paganos– a tesis contrarias a los dogmas de la fe (por ejemplo, la declaración racional de la eternidad del mundo o de la mortalidad del alma, como se decía en Aristóteles). La razón es pues –nos vienen a decir San Pablo o Tertuliano– proclive a sembrar dudas, a lanzar preguntas, es decir: a minar la pétrea fe religiosa. Sin abandonar esta reticencia, sin embargo, pues la «peligrosidad» de la razón siempre permanecía latente, el cristianismo terminó acudiendo –para afianzar y alcanzar sus propios fines– a la «razón» y a la «filosofía» griega. ¿Por qué sucedió algo así? Felipe Martínez Marzoa nos ofrece una interesante pista al respecto: «En el cristianismo, en efecto, el carácter a la vez sobrenatural y contingente del episodio salvador asume la condición de tesis. La contradicción está ahora en que algo a lo que es esencial el que ello sea absurdo, ininteligible, a la vez tenga el carácter de tesis. Pero así es. Por una parte, el cristianismo sitúa en primer término, como enunciado central, no una tesis «esencial», sino el anuncio de un hecho, una «buena noticia»;

[5] En su película *Ágora* Alejandro Amenábar retrata uno de ellos, bien significativo.

ciertamente la salvación, pero ésta anunciada como una historia que ha ocurrido en un momento y lugar. No sabemos a partir de cuándo se dio este carácter a la narración de lo presuntamente sucedido con un tal Jesús de Nazareth; pero sólo desde entonces hay cristianismo. Además, eso que se narra es narrado precisamente como el aparecer de lo consistente en la presencia de lo inconsistente, mortal, sensible, como el hecho de que «el *Lógos* se ha hecho carne». De acuerdo con todo ello, la salvación consiste en una especie de incorporación física, sensible, a ese acontecimiento («el que come mi carne y bebe mi sangre», etc.). Por otra parte, todo eso contingente (digamos: esencialmente, necesariamente contingente) aparece como la única vía posible de salvación; frente a la diversidad de los ceremoniales «paganos», esta es la vía única; no sabemos exactamente desde cuándo, pero sólo desde entonces hay cristianismo. El que sea la única vía posible significa que se presenta con un cierto carácter de necesariedad; no que la salvación sea en algún sentido algo necesario; muy al contrario, es esencial el que Dios no estaba en ningún modo obligado a salvar a nadie; pero hay una cierta necesariedad en el sentido de una conexión necesaria: si ha de haber salvación, entonces ha de ser mediante una contingencia como la que se describe. El cristianismo, pues, afirma el principio de que la salvación requiere un elemento sobrenatural y contingente. Hemos visto que sólo el cristianismo afirma este principio, en el que de algún modo los diversos cultos se encontraban, y vemos también que, si la contingencia y la sobrenaturalidad comportan incomprensibilidad y carácter de absurdo, a la vez, sin embargo, el hecho mismo de afirmar esa incomprensibildad introduce una exigencia de comprensibilidad que será decisiva para el destino del cristianismo; éste, en efecto, al afirmar, al hacer tesis o principio del principio en cuestión establece un elemento de necesariedad, de universal validez, en virtud del cual se obliga a buscar un compromiso con el «saber mundano» que en principio rechaza. Así, precisamente el cristianismo se prestará a hacer de puente entre el helenismo y la modernidad. El mencionado elemento de validez universal y de necesariedad comporta que la comunidad de adeptos haya de acabar (bastantes siglos después y a través de importantes mediaciones) disolviéndose en la humanidad; cierto que entonces el cristianismo habrá terminado, pero se podrá decir que esta descristianización habrá sido en cierta manera el

cumplimiento del mensaje cristiano»[6]. Por esto –entre otras cosas– se pasó de plantear un «conflicto constitutivo» entre fe y razón a ensayar –en un periodo muy dilatado– lo que puede llamarse una «alianza estratégica».

El primer hito de esa alianza lo encontramos en San Agustín (354-430). Felipe Martínez Marzoa lo presenta así: «Ciertamente, el cristianismo constituía una posición afilosófica; pero no es menos cierto que el tema al que se refiere es de alguna manera el tema de la filosofía. Para expresarse, o para simplemente captar y exponer en conceptos el contenido de aquel saber que consideraba puro don divino, el cristianismo necesitaba «meterse en filosofía». Encontrar ese lenguaje no fue cosa fácil; primero, los Padres de la Iglesia se valieron de conceptos tomados ya de la Estoa, ya del vago platonismo helenístico anterior a Plotino, en menor medida de otras escuelas; pero podemos decir que hasta el siglo IV no se encontró una fórmula; quien la acuño, con carácter en cierto modo definitivo, fue San Agustín. Hay que decir también que la constitución de una expresión filosófica del cristianismo avanza, característicamente, a una con cierto hecho de carácter extrafilosófico: la oficialización del cristianismo, en el doble sentido de: constitución de una estructura clerical formalizada y establecimiento de lazos cada vez más estrechos con el poder "temporal"»[7]. Se ve aquí cuál fue su logro específico: exponer una teología cristina elaborada desde elementos platónicos (así, por ejemplo, el universo eidético platónico –el «mundo inteligible»– se identifica ahora con Dios, etc.). Explica de nuevo Martínez Marzoa: «Así San Agustín sencillamente considera a Dios como el ámbito de lo inteligible. Las Ideas no son, pues, "producidas" en modo alguno por Dios, sino que son consubstanciales a Dios, Dios las contiene en sí. Esta identificación de lo inteligible con Dios tiene, desde el punto de vista cristiano, las siguientes ventajas: sitúa la Creación precisamente en el abismo entre lo inteligible y lo sensible, haciendo corresponder la oposición Creador/creado a la oposición "platónica" ser/cosa. Como entre la Idea y lo sensible como sensible (no como determinación) hay un verdadero "abismo", queda abierta una puerta para admitir la total contingencia de lo sensible; todo lo necesario queda del lado de Dios. Al

[6] Felipe Martínez Marzoa, op. cit., pp. 241-242.
[7] Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía*, vol. I, 1ª edición, 1973, p. 363.

ser lo sensible como tal lo que sale de la Creación, se le asegura a lo sensible como tal un carácter positivo, una entidad (por tanto, una "bondad"), y se le da a la Creación un sentido de distinción substancial entre lo creado y el Creador»[8]. La fórmula principal del San Agustín es esta: «*nisi credideritis, non intelligetis*»: «sin haber creído no entenderéis»; la fe va primero, y la razón se encarga de esclarecerla, o sea: acude eventualmente en su auxilio, ¿por qué? porque la fe es más firme y segura que la razón, la cual precisa ser guiada y orientada pues tiende a extraviarse.

Hasta San Anselmo (1033-1109) –y bajo la influencia apabullante de San Agustín– se acuñaron teologías cristianas platonizantes. Sobre San Anselmo nos señala Martínez Marzoa: «El nombre de Anselmo de Canterbury ha quedado ligado más que a nada a cierta "prueba de la existencia de Dios". Esto es justo no sólo porque esa prueba, luego llamada "argumento ontológico", fue formulada primeramente por Anselmo, sino también porque Anselmo es el primer cristiano que, de algún modo, se propone formalmente la tarea de dar una prueba de la tesis "*Deus est*". Pero, precisamente por eso, tenemos que delimitar cuidadosamente el alcance y sentido que para el propio Anselmo tienen esa tarea y esa prueba. Anselmo no piensa en absoluto en una prueba independiente de todo condicionamiento religioso, o –como diría Descartes– en una prueba válida "incluso para los turcos". La afirmación del propio Anselmo de que acepta componer una meditación sobre Dios en la que "nada se demuestre por la autoridad de la Escritura" aparece suficientemente explicada en el primer título que Anselmo dio a su *Proslogion* (la obra en la que se expone el argumento): *Fides quaerens intellectum* ("fe que busca entender"), y en la conocida fórmula de Anselmo acerca de la relación entre la fe y el entender: *Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam* ("no busco entender para creer, sino creo para entender"). Anselmo pretende formular una prueba que no tome como premisa ningún dato sobre la fe, pero que sí toma de la fe la delimitación de aquello que se pretende probar y, por lo tanto, el sentido general de la prueba»[9].

---

[8] Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía*, vol. I, 2ª edición, 1994, p.p. 268-269.
[9] Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía*, vol I., 1ª edición, op. cit., p. 383.

Entre el primer hito –San Agustín– y el segundo –Santo Tomás– ocurrió algo de gran calado y relevancia. ¿Qué fue? Nada menos que la llegada a Occidente –a través del pensamiento religioso judío y árabe– de la filosofía de Aristóteles. La decisiva crítica de Aristóteles a su maestro Platón volvió a reverberar de tal modo que puntos clave de la teología cristiana hasta entonces vigente fueron puestos en tela de juicio. Nos fijaremos –antes de recalar en Santo Tomás– en las figuras de Maimónides y de Averroes. ¿Cómo concebían ambos, además, la relación entre la fe religiosa y la razón filosófica?

El contexto de la recepción de la obra de Aristóteles en Europa a través de judíos y árabes queda bien retratado en el siguiente texto de Martínez Marzoa: «Un amplio y decisivo caudal de literatura filosófica antigua, cuyo principal elemento es el grueso de la obra de Aristóteles, fue estudiado y comentado por árabes y judíos precisamente durante la época en que era desconocido en el Occidente cristiano. La entrada de toda esa literatura en el ámbito cultural cristiano-occidental fue fruto de la continuada presencia de musulmanes y judíos en el sur de Europa y de la comunicación de intereses culturales que llegaron a alcanzar a los cristianos en algunos lugares. Buena prueba de ello es el hecho de que fuese Toledo la ciudad de la que partió la avalancha, poco después de que esa ciudad pasase formalmente a manos cristianas. Allí se emprende, desde la primera mitad del siglo XII, y en parte por el interés que puso en ello el arzobispo Raimundo, francés de origen, la tarea de traducir al latín a Aristóteles, Al-farabi, Avicena, Algazel y Gabirol (Averroes y Maimónides estaban aún empezando su obra) … las traducciones de Toledo significaron el descubrimiento de un nuevo mundo de literatura filosófica, que suscitó un enorme interés. Prueba de ello es que muy pronto (ya desde algo antes de 1200) empezaron a aparecer traducciones directas del griego al latín; esto tiene su mérito, porque ni los textos griegos ni la lengua griega estaban fácilmente al alcance; lo uno y lo otro se conservaba en mayor o menor medida en el filosóficamente inerte mundo cristiano-oriental; pero las conexiones de este mundo con el Occidente eran escasas. Sea como fuere, el hecho es que hacia mediados del siglo XII se tenía (por quienes lo tenían) todo lo esencial de la obra de Aristóteles traducido del griego al latín. La avalancha aristotélico-árabe coincide con la constitución de la “universidad” de París, es decir: con la

obtención de una estatuto especial, reconocido por el Papa y el rey de Francia, para el "conjunto" (universitas) de los maestros y alumnos que actuaban en la ciudad de París; la reunión de todos los maestros y discípulos en una corporación fue en 1200, y la aprobación definitiva de los estatutos tuvo lugar en 1215; en esos estatutos se prohíbe la enseñanza de la obra de Aristóteles, considerada peligros para la fe, excepto el *organon*, que, como sabemos, era en su mayor parte conocido desde hacía tiempo; esta prohibición no hacía otra cosa que confirmar lo que ya había formulado un concilio provincial de París en 1210. La Universidad de París será durante el siglo XIII el principal campo de batalla de las escuelas filosóficas»[10].

El judío Maimónides (1135-1204) se propuso conciliar –hasta cierto punto– la Torá y el Talmud con la filosofía de Aristóteles. ¿Cómo entendía, pues, la relación de fe y razón? Martínez Marzoa lo expone con nitidez: «La posición de Maimónides en la cuestión de las relaciones entre filosofía y fe es muy próxima a la que poco después defenderá Tomás de Aquino. Cree Maimónides que la filosofía no puede demostrar todas las verdades reveladas, pero que la concordancia entre la filosofía y la fe, el que no hay más que una verdad, se manifiesta en que, al menos, la filosofía siempre ha de poder demostrar que no es imposible admitir las verdades reveladas, demostrar que ninguna de éstas es absurda desde el punto de vista de la razón. Por ejemplo: la filosofía, ciertamente, no puede demostrar que el mundo es temporalmente finito, que ha tenido un comienzo (Maimónides ni siquiera cree que se pueda demostrar la Creación), pero sí ha de poder demostrar que tampoco se puede demostrar lo contrario; en otras palabras: la filosofía no puede demostrar que lo revelado es verdad, pero ha de poder demostrar que no se puede demostrar que es falso. Naturalmente, se entiende que la filosofía "puede demostrar" algo cuando puede demostrarlo sin apoyarse en datos de la fe, porque si se apoya en tales datos, ya no es filosofía. Por ejemplo: puesto que la filosofía no puede demostrar que el mundo haya tenido un comienzo, si la filosofía pretende demostrar la existencia de Dios, tendrá que hacerlo sin suponer que el mundo tiene un comienzo; incluso podemos decir más: puesto que, en el supuesto de un comienzo del mundo, la demostración de que Dios existe es trivial, la filosofía, para tal

[10] F. Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía*, vol. I, 2ª edición, op. cit., pp. 301-302.

demostración, no podrá permitirse ese supuesto, pero sí el contrario: que el mundo sea eterno»[11]. Por otra parte en su obra *Guía de Perplejos* intenta mostrar a los que después de estudiar filosofía llegan a un estado de confusión que bien encauzada la razón no es contraria a las convicciones religiosas; así propone que ambas –fe y razón– deben de colaborar para entender a fondo la Torá, es decir, para alcanzar su verdadero significado, ¿por qué? porque las Escrituras aunque sean «palabra de Dios» están redactadas en el lenguaje de los hombres y adaptadas a la medida de la inteligencia del vulgo, nunca, entonces, pueden ser tomadas literalmente (su lenguaje es el lenguaje de la «alegoría», en definitiva). Esto da pie a tomar a Maimónides como el iniciador de una vía de lectura de la Biblia «crítica», «desmitologizada».

Averroes (1126-1198)[12], el más célebre teólogo del Islam medieval, concebía así la conexión de razón y fe: «El Corán es, desde luego, la verdad misma, puesto que es la revelación divina. Ahora bien, precisamente una manifestación del carácter milagroso del Corán es que se dirige por igual a todas las categorías de espíritus, a todos los grados de saber en los que puede encontrarse el hombre; y estos grados son –según Averroes– tres: el más alto consiste en ir de lo necesario a lo necesario por lo necesario, es decir: en la demostración rigurosa; el segundo consiste en la dialéctica, es decir: en los argumentos probables; el tercero apela a la imaginación y los sentimientos. Al primer grado corresponde la filosofía, al segundo la teología y al tercero la simple fe. La filosofía no prescinde del Corán, pero, a diferencia de la simple fe, busca no el sentido exterior imaginativo, sino el interior y oculto. Esta doctrina de las tres categorías de espíritus presenta el significado de que todo creyente tiene el derecho y deber de comprender el Corán de la manera más perfecta posible con arreglo al grado en que se encuentra situado, y tiene el deber de no intentar traspasar ese grado en su interpretación del Corán, a no ser –naturalmente– que lo traspase en la totalidad de su posición espiritual, en cuyo caso ya no está en ese grado, sino en el superior; igualmente, el que ha alcanzado un grado superior tiene el deber de no divulgar las

[11] Felipe Martínez Marzoa, Ibíd., p. 299.

[12] Sobre este importante autor son magníficos los libros escritos por el profesor Andrés Martínez Lorca, por ejemplo, *Averroes, el sabio cordobés que iluminó Europa*, editorial Utopía, 2015; *Hacia un nuevo Averroes. Naturalismo y crítica en el pensador andalusí que revolucionó Europa*, editorial UNED, 2017.

interpretaciones propias de ese grado entre las personas que se encuentran en un grado inferior»[13]. A veces se atribuye a Averroes la tesis de una «doble verdad»: por un lado, tendríamos la verdad de la fe y por otro la verdad de la razón, pero no es esto exactamente lo que sostiene; Averroes más bien defiende algo así: «En la filosofía de Averroes se encuentran tesis que son incompatibles tanto con el cristianismo como con el Islam. La explícita declaración de Averroes al respecto es que, en tales casos, reconoce necesario "por la razón" lo uno, pero mantiene firmemente "por la fe" lo otro. Sin embargo, Averroes nunca admitió que hubiese "dos verdades": por el contrario, considera que, en definitiva, religión y filosofía tienen que coincidir, incluso tienen que ser lo mismo. Tampoco dijo nunca que, en esas tesis, su filosofía "debía de" ser errónea, aunque él no viese en qué ni por qué; se limitó a decir lo que veía: filosóficamente no veía cómo el alma podía ser inmortal, que como creyente estaba convencido de que el alma es inmortal, y que, sin embargo, reconocía que no puede haber contradicción entre la razón y la fe»[14].

Llegamos así a la segunda cima de la teología cristiana: Santo Tomás de Aquino (1225-1274). Siguiendo la senda de su maestro Alberto Magno su proyecto principal consiste en responder a la crisis de la teología cristiana vertida en moldes platónicos intentando ahora conjugar el cristianismo con Aristóteles[15]. Santo Tomás divide la metafísica en dos

[13] Felipe Martínez Marzoa, Ibíd., p. 294-295.

[14] Ibíd., pp. 297-298. Respecto al interesante fenómeno del «averroísmo latino» cabe atenerse a lo siguiente: «Con arreglo a los postulados generales de la cultura medieval, el saber profano debía estar subordinado a la teología. La independencia académica de la facultar de "artes" no fue problema mientras de hecho toda la filosofía conocida o bien estaba elaborada al servicio de la teología o bien podía, por su propio contenido, adquirir un aspecto puramente técnico (esto último le ocurría a la lógica). Pero tal condición deja de cumplirse cuando entre en escena la obra entera de Aristóteles comentada por Averroes. Lo más importante no es que Averroes no fuese cristiano (porque las exigencias metafísicas del Islam no difieren esencialmente de las del cristianismo); lo grave fue que Averroes era un auténtico intérprete, que no pretendía de modo general poner a Aristóteles de acuerdo con la fe, y que no tenía reparo en decir algunas veces: comprendo la demostración y racionalmente me convence, aunque yo, por la fe, sostenga lo contrario. Los maestros de la facultad de "artes" consideraron que su tarea era estudiar y ensañar lo mejor que en filosofía podían conocer, es decir: Aristóteles, apoyando su estudio en el, sin duda, concienzudo comentario de Averroes; y pensaron que "la verdad" (que –también para ellos– era la Revelación) no les incumbía a ellos, sino a los teólogos. En 1270, el obispo de París, Esteban Tempier, condenó quince tesis, de las cuales la mayoría eran tesis filosóficas de Aristóteles-Averroes», Ibíd., p. 323. Como sucinta y ajustada presentación del averroísmo latino puede consultarse también Diego Sánchez Meca, *Teoría del conocimiento*, op. cit., p. 177.

[15] Dice sobre esto Diego Sánchez Meca: «En el siglo XII, las conquistas de los árabes permiten el conocimiento en Europa del conjunto de las obras de Aristóteles, traídas desde Bizancio a Córdoba y llevadas de allí a París, lo que supuso una gran conmoción en los medios intelectuales y eclesiásti-

partes: la ontología (el conocimiento del ente y sus propiedades trascendentales –unidad, verdad, bondad, etc.) y la teología natural (conocimiento –a través de la razón o del entendimiento– de la esencia y la existencia de Dios).

Además de la teología natural (que incluye, por ejemplo, las célebres «cinco vías») debe desarrollarse una teología revelada, centrada en el estudio e interpretación de las Sagradas Escrituras.

¿Cómo explica Aquino la relación entre fe y razón? Esa relación puede representarse gracias a la intersección de dos círculos, el círculo de lo alcanzado por la fe y el círculo de lo accesible a la razón. Así nos encontramos por un lado verdades de la razón (verdades matemáticas o las del conocimiento ontológico)[16], verdades de la fe (el dogma de la Santísima Trinidad, por ejemplo) y una serie de verdades comunes a la fe y la razón; éstas últimas, precisamente, son el contenido propio de la teología natural –el punto culminante de la metafísica. Según Santo Tomás, por otra parte, razón y fe deben siempre llegar a una misma e idéntica conclusión. ¿Por qué? Porque la Verdad es *única* y porque ésta se fundamenta en un *único* Dios. Subsisten, claro, algunas diferencias entre la teología y la filosofía, diferencias que tiene lugar en tres planos: a) en los principios: los de la filosofía son axiomas, verdades evidentes por sí mismas, los de la teología los artículos de fe, las verdades reveladas; b) en sus conclusiones: las conclusiones de la filosofía son racionales y se atienen al ámbito de lo sensible natural; en cambio las conclusiones de la teología se sustentan sobre la fe en la revelación y se refieren al

---

cos. El *corpus* aristotélico llegaba no sólo en una traducción latina, sino, además, completado con comentarios e interpretaciones de filósofos árabes como Avicena y Averroes, quienes extraían conclusiones que contradecían importantes principios del cristianismo. Y otra gran figura, otro eminente doctor de la Iglesia, Sto. Tomás de Aquino, tratará de llevar a cabo ahora la síntesis, y mostrar no sólo que el aristotelismo no comporta necesariamente las conclusiones que los árabes extraían de él y que contradecían las verdades reveladas, sino que incluso muchas de sus ideas podían constituir un inestimable instrumento para reforzar la expresión dialéctica de la teología cristiana. El aristotelismo arábigo-neoplatónico despertó grandes recelos por la dificultad que a primera vista ofrecía para compatibilizarse con la doctrina cristiana. Pero pronto filósofos como San Alberto Magno y Sto. Tomás se aplicaron a la tarea de armonizar los nuevos horizontes del pensamiento filosófico con los del dogma», *Teoría del conocimiento*, op. cit., p. 151 (véanse también las pp. 161-162).

[16] El conocimiento metafísico u ontológico enuncia, por ejemplo, las propiedades trascendentales del ente en general (unidad, verdad, bondad, etc.); sobre esta cuestión puede consultarse el libro de Jan A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales (un estudio sobre Tomás de Aquino)*, editorial EUNSA, 2003.

ámbito de lo sobrenatural; c) por su tema: el tema de la filosofía es el ser natural o en ente en general; la teología en cambio se ocupa de Dios, el ser sobrenatural. ¿Qué ocurre si la filosofía llega a discrepar de la fe religiosa? Entonces –sostiene Santo Tomás– puede tenerse por seguro que la filosofía se ha equivocado en su proceso de razonamiento. La fe, pues, como sucede en la Edad Media, tiene la última palabra. ¿En qué cifrar, en definitiva, el perfil de esta fase del contacto de la filosofía con el cristianismo? Diego Sánchez Meca lo expone con claridad: «En términos generales, se podría decir que el sentido último del pensamiento de Santo Tomás radica en su intento de unificar la fe del cristianismo y la filosofía de Aristóteles. En esta empresa retoma las doctrinas de los Santos Padres y aspectos importantes de la filosofía árabe medieval. A partir de esta síntesis sostiene una concepción de las relaciones entre fe y razón en la que la razón tiene como misión la justificación racional de los principios de la fe y la defensa y clarificación de los dogmas indemostrables ... Esta será la posición fundamental de la filosofía escolástica, que, tras su florecimiento en los siglos centrales de la Edad Media, se prolonga hasta nuestros días en lo que se ha dado en llamar el neotomismo o la neoescolástica»[17].

Llegamos ahora a la etapa final. En ella destaca –enseguida veremos por qué– la figura de Guillermo de Ockham (1285-1349). Ockham sostiene con vigor que fe y razón son fuentes de conocimiento distintas, independientes y con contenidos diferentes: una apunta hacia lo sobrenatural, la otra hacia lo natural. Así pues, por un lado, se encuentran las verdades de la fe y por otra las de la razón. Ésta última, por lo tanto, resulta «liberada» de su subordinación a la fe[18]. En consonancia con esto Ockham rechaza en su conjunto –en su misma raíz, dicho con más

---

[17] Diego Sánchez Meca, op. cit., p. 169. Pueden leerse también las páginas 310-313 de Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía*, vol. I., 2ª ed., op. cit.

[18] El primer efecto positivo de esto fue un cierto florecimiento –muy tímido aun así– de la ciencia en el último siglo de la Edad Media –algo que sólo se consolidó, y no sin dificultades, en el Renacimiento–. Explica sobre esto Diego Sánchez Meca: «Con el desmoronamiento, en el siglo XIV, de las estructuras socio-políticas medievales y la crisis que atraviesa el teocentrismo, se abre una época de revisión crítica, favorable al desarrollo de la libre investigación, y en la que tiene lugar, finalmente, la separación entre el saber racional y el saber de la fe. Concretamente Guillermo de Ockham, que radicaliza el precedente tomista, trata de eliminar las zonas de contenidos comunes a la fe y la razón. Para él son fuentes distintas cuyos contenidos son también heterogéneos, de modo que ninguna proposición de la fe puede ser de demostrada racionalmente», *Teoría del conocimiento*, op. cit., p. 176.

precisión– la «teología natural». Así pues, ¿en qué punto estamos? Felipe Martínez Marzoa lo resume así: «Ockham no considera racionalmente demostrable ni la existencia de Dios ni los atributos de Dios ni la inmortalidad del alma, ni nada de esa índole. ¿Quiere esto decir que Ockham es un incrédulo? Todo lo contrario; la intención fundamental, consciente y decidida, de Ockham es liberar a la teología del aparato filosófico-escolar que la aprisionaba, declarando simplemente inconsistente ese aparato. En efecto: el postulado fundamental de la teología de Ockham es una interpretación radical del Credo cristiano, "*Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem*". La posibilidad de formular principios necesarios y de apoyar en ellos demostraciones apodícticas supone que las cosas no sólo son de hecho tal como dicen esos principios y demuestran esas demostraciones (porque sobre puros hechos sólo puede informarnos la experiencia), sino porque tienen que ser así; y, si admitimos esto, estamos restringiendo la omnipotencia de Dios. Si Dios es absolutamente omnipotente, carece de sentido especular sobre cómo tienen que ser sus obras; todo es como Dios quiere, y Dios quiere lo que él quiere. Podemos ver, pues, que la misma doctrina de Ockham acerca de los "universales" respondía a un principio teológico, esto es: la absoluta libertad de Dios. En efecto: la esencia es la determinación, la ley necesaria para la cosa, aquello por lo cual un caballo no puede tener entendimiento, ni una piedra hablar. Si hay esencias, hay una articulación racional del mundo por encima de la cual no es posible saltar. Y es preciso que nada sea absolutamente imposible, porque Dios lo puede todo. Por tanto, es preciso que, en términos absolutos, no haya esencias. Puesto que de cosas suprasensibles (= "metafísicas") no es posible experiencia alguna, todo lo que podemos decir de esas cosas procede exclusivamente de la fe. Para Ockham esto no es una tesis negativa, sino positiva; es una afirmación de la autonomía de la fe. Lutero se reconocerá discípulo de Ockham. La fe –que contiene en sí todas las verdades necesarias para la salvación– no tiene nada que esperar de andamiajes metafísico-racionales; debe atenerse a la Revelación y nada más … Podemos considerar la obra de Ockham como la destrucción sistemática de la Escolástica, destrucción hecha por un escolástico, hecha conscientemente y en nombre de la religión cristiana. La Escolástica (considerada como algo importante en la historia del pensamiento, no

como mera estructura socio-académica) no fue borrada por la filosofía moderna ni por la ciencia moderna; se eliminó a sí misma antes de eso»[19].

¿Qué se puede concluir de todos estos diez siglos respecto a los sinuosos avatares de la relación de la razón (filosófica) y la fe (religiosa)? Que –en cierto sentido al menos– se cierra el círculo –un círculo en el que asoma, sin embargo, al final, una pequeña, pero muy importante variación–: se pasa de la hostilidad del fideísmo religioso inicial (en San Pablo y Tertuliano, por ejemplo) a un fideísmo final en al que –al menos en el propósito de Ockham (pues la postura oficial de la Iglesia cristiana fue otra)– la razón y la fe se ocupan «cada una de lo suyo» (tratando, pues, de no interferir la una en la ocupación de la otra). De todos modos –y como bien vemos hoy día– en este asunto aún nos queda mucho camino que recorrer: el tema dista bastante de estar –por increíble que tal vez parezca– no ya «zanjado» sino correctamente enfocado.

2. SOBRE EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO MEDIEVAL

«Oscuridad», es el adjetivo que ha acompañado una época de más de once siglos. Primero el Renacimiento, más tarde, especialmente, el Romanticismo, han transfigurado, incluso inventado, un periodo medieval entendido como contrapunto a un cierto tipo de pensamiento centrado en el humanismo y en una nueva iluminación desde la fuente de la razón. Se trata de una imagen que quiere subrayar el hecho de ruptura con la modernidad o, al menos, con una cierta clase de modernidad. Esa imagen ha ido siendo transformada, y cada vez lo es más por quienes estudian la historia del pensamiento, de las ideas y de la filosofía.

Como señalaba Alain de Libera:

> «¿Qué es la filosofía medieval? Evocando bien la edad ideal del magisterio intelectual de la Iglesia, bien la infeliz época de un largo y laborioso sacrificio del pensamiento, recordando para unos lo fastos equívocos de una claridad nunca perdida, o para otros la manifestación más evidente de las tinieblas, del oscurantismo, mil años de reflexión, de innovaciones y de trabajo duermen en el silencioso interregno que

[19] F. Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía*, vol I, 2ª ed., pp. 335-337.

> separa la Antigüedad del Renacimiento. Dicho de otra forma, es una transición de diez siglos, interminable paréntesis entre Aristóteles y Descartes, en la que predomina la «autoridad» de los «Padres» y de los «Doctores», donde la fe prevalece sobre la razón, el lenguaje sobre la experiencia, lo abstracto sobre lo concreto, las palabras sobre las cosas»[20].

Aunque siempre ha estado rodeado de tradiciones historiográficas contrapuestas y pasiones ideológicas que han alimentado una serie de prejuicios, podemos decir que la Edad Media no es entendida ya, al menos en el terreno de los especialistas, como un largo paréntesis de la historia del pensamiento humano, un elemento superfluo, el «reverso tenebroso». Sino que, más bien, señalando las evidentes diferencias de los autores, podemos ver en la Edad Media un episodio importante en el pensar continuo del hombre, sin el cual no se puede entender el resultado de un periodo que llamamos modernidad. Un periodo que, además, no toma su valor por ser el puente entre la filosofía clásica y la moderna, porque no lo es; del mismo modo que el pensamiento del periodo moderno no adquiere su valor por ser el puente entre el pensamiento medieval y el contemporáneo. La Edad Media posee un valor filosófico en sí, y, desde ahí, se entiende como el fundamento del quehacer filosófico occidental.

Solo conociendo la producción filosófica de un periodo, en nuestro caso el medieval, podemos asegurar nuestra tradición cultural y filosófica entendida en su continuidad. En esta continuidad y transmisión de las ideas se habilitan y se disponen al diálogo las ideas clásicas encarnadas especialmente en la filosofía de Platón y Aristóteles. Si se rompe la continuidad no es posible el diálogo, no solo con las «fuentes clásicas» que creemos originarias, sino que no es posible hablar de «diálogo» en sí mismo, porque el diálogo es, también, una actitud continua. Y esta es una de las claves que vamos a ver a lo largo de los temas que se desarrollarán en el presente manual.

En este sentido, es necesario acercarse a la filosofía medieval desde una perspectiva en la que sepamos realizar una adecuada tensión entre historia y filosofía que supere las visiones de parte de una cierta

[20] Alain de Libera, «Presentación», *La philosophie médiévale*, PUF, Paris 2017 (7ª ed.).

hermenéutica moderna. Lo que, además, no debe extrañarnos. De hecho, la contemporaneidad, entendida esta como periodo de pensamiento (pero no en cuanto periodo actual, es decir, «en el hoy», de modo que «lo contemporáneo» en cuanto periodo tematizado ya no es contemporáneo) se construye, en cierto sentido, desde las bases de la crítica a la modernidad en diversas facetas, en muchas, pero manteniendo su vigencia –especialmente en la divulgación filosófica– en una de ellas: el «puenteo» ideológico del pensamiento de la Edad Media. No podemos discutir ahora qué significa Modernidad, lo moderno, ni en qué consiste la Edad Moderna, es una discusión que nos excede. Sabemos que, en parte, se construyó en base al olvido psicológico y el intento de superación mental de la Edad Media; pero también sabemos que *de facto*, material, formal, espiritual e intelectualmente, no se pudo dar sin esta. Esto nos lleva a considerar que es imposible pensar una discontinuidad tal que sea capaz de romper con el propio sentido común. Y es que, como señala el profesor Olivier Boulnois: «Rechazar la Edad Media es pasar por alto mil años de cultura, ignorar el aporte de la cultura árabe, del judaísmo, de los teólogos. Se trataría de un olvido de diez siglos, el paréntesis más grande en la historia del pensamiento»[21].

Efectivamente, es difícil establecer una disrupción total entre la época renacentista de los siglos XIV y XV y la medieval, toda vez que no se entiende la Edad Media sin tener en cuenta una serie de renacimientos. Ciertamente, para muchos, el Renacimiento representa el descubrimiento de lo individual, del hombre, de nuevos modelos de pensamiento que se liberan de la filosofía escolástica, eso supone de hecho la adopción consciente por parte de los autores de esa época del término explícito de Renacimiento. Sin duda hay continuaciones y disrupciones entre la Edad Media y el Renacimiento, que son la expresión de una evolución que implica saltos de perspectiva cuantitativos y cualitativos, pero que no suponen una formulación *ex novo*.

Es decir, no se puede entender el periodo historiográfico del Renacimiento, sin tener en cuenta que los siglos XII y XIII son las bases de la modernidad y del periodo conocido como Renacimiento en la medida en que se ponen las bases de una reinterpretación de la relación entre

[21] Olivier Boulnois, «¿Qué hay de nuevo? La Edad Media», *Universitas Philosophica*, 33 (2016) 329.

«natural» y «sobrenatural» a partir de la profundización y la renovación de los textos de la filosofía clásica. Una renovación que fue profundizándose a partir del impulso curricular asentado en el «renacimiento carolingio» (s. IX). La recuperación de los clásicos y el profundo humanismo se forjan cuando el ser humano se cuestiona a sí mismo desde sus fuentes clásicas y reveladas.

Efectivamente, un elemento toma su identidad cuando este se ve delimitado. El ser humano, inserto en el macrocosmos del orden natural (físico, biológico y político) del mundo griego, se define (y definir es delimitar) cuando aparece ante el límite de lo sobrenatural, y se define significativamente cuando se presenta como el puente entre lo natural al que pertenece y lo sobrenatural al que está llamado. El texto del *Génesis* (1-3) y en él, el *Hexaemeron*, evidencian el protagonismo del hombre definido en sí como «ser humano». Se inicia el Humanismo que continuará en el Renacimiento dando un salto de la insistencia del acto creador voluntario de Dios de la primera parte de los relatos de la creación, al del protagonismo en el acto creador de un hombre que tiene como vocación cooperar en el mismo por su capacidad de unión con lo sobrenatural: «Y dijo Dios: "Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves del los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las sierpes que serpean por la tierra» (Gn 1,26). «Dijo luego Yahvé Dios: "No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada". Y Yahvé Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera» (Gn 2, 18-19). Se construye así la dignidad del hombre. José Luis Fuertes ha subrayado muy bien este cambio de perspectiva refrendándolo con diversos textos del Renacimiento entre ellos el *Discurso de la dignidad del hombre* de Pico de la Mirándola (1463-1494):

> «Así, pues (el divino Artesano), hizo del hombre la hechura de una forma indefinida, y, colocado en el centro del mundo, le habló de esta manera: No te dimos ningún puesto fijo, un una faz propia, ni un oficio peculiar, ¡oh Adán!, para que el puesto, la imagen y los empleos que desees para ti, esos los tengas y poseas por tu propia decisión y elección. Para los demás, una naturaleza contraída dentro de ciertas leyes que les

hemos prescrito. Tú, no sometido a cauces algunos angostos, te la definirás según tu arbitrio al que te entregué. Te coloqué en el centro del mundo, para que volvieras más cómodamente la vista a tu alrededor y miraras todo lo que hay en ese mundo. Ni celeste, ni terrestre te hicimos, ni mortal, ni inmortal, para que tú mismo, como moldeador y escultor de ti mismo, más a tu gusto y honra, te forjes la forma que prefieras para ti. Podrás degenerar a lo inferior, con los brutos; podrás realzarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión»[22].

El hombre es definido en su contraposición con lo sobrenatural. Esta definición no se realiza de un modo constreñido, como una definición limitante, sino como una percepción identitaria que en la Edad Media es capaz de establecer un diálogo (a veces áspero) con un enfoque hermenéutico perspectivista, de orden metafísico, a través de la teología simbólica (el hombre imagen y semejanza de Dios). Se anticipa, en cierto sentido –dotado de profundidad ontológica y metafísica–, la dialéctica entre conceptos e imágenes que fundamentan la discusión contemporánea. Como señalaba Alain de Libera, se despliega una auténtica reflexión sobre el valor de las palabras en orden a la referencia, que llevará, poco a poco (como veremos desde el siglo XII y especialmente en el XIV), a la interpretación de los clásicos desde la experiencia, profundizando en los aspectos que la filosofía clásica no había podido desarrollar. Y, así, cobra sentido la reflexión de Olivier Boulnois:

«¿Qué nos ofrece la filosofía medieval que haya sido ocultado por la filosofía moderna? Una atención particular al lenguaje, puesto que, después de Aristóteles, todos los autores medievales estiman que la filosofía reposa sobre las artes del lenguaje, que toda tesis filosófica pertenece a una teoría de los enunciados. Al remontar más acá de las filosofías de la conciencia, reencontramos uno de las grandes preocupaciones de la filosofía analítica: considerar el pensamiento como un sistema de juegos del lenguaje. Estudiar la Edad Media no consiste pues en dedicarse simplemente a consideraciones inactuales, es darse los

[22] Pico de la Mirándola, *De la dignidad del hombre, con dos apéndices: Carta Hermolao Bárbaro y Del ente y el uno*, ed. Luis Martínez, Editora Nacional, Madrid 1984, 105. Texto citado por José Luis Fuertes, *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2012, 68.

medios para superar la crisis de los conceptos fundamentales de la modernidad, la crisis de la misma filosofía contemporánea.

Comenzamos preguntándonos: "¿Qué significa pensar?" Ahora podemos hacer esta otra pregunta que quizá sea sinónima: "¿Qué libera el pensamiento?" Ahora podemos responder: la Edad Media. La filosofía medieval nos parece hoy más que nunca esencial, porque nos libera de la tiranía del presente»[23].

En este sentido, como hemos señalado, la cuestión de la historia de la filosofía medieval tiene que abordar una problemática más extensa sobre la tensión «historia-filosofía». En definitiva se plantean, al menos, dos cuestiones que solo enunciamos: una sobre la relación historia y filosofía; la otra sobre la tematización cultural de la filosofía de una época, en nuestro caso el hecho de hablar de filosofía cristiana, musulmana o judía.

De esta forma, cuando hablamos de «historia de la filosofía» los que la escriben y piensan qué son: historiadores, filósofos, acaso filólogos... Esta cuestión y su respuesta afecta a la metodología propia del historiador de la filosofía y a sus resultados: descubrimientos de fuentes, datos, hermenéutica textual, histórica…. Por otra parte, teniendo en cuenta el contexto de temporal, espacial y cultural de la historia de la filosofía no solo nos cuestionamos sobre la filosofía medieval frente a la filosofía realizada en la Edad Media, sino también a si existe una filosofía cristiana (católica, bizantina…), o una filosofía musulmana, judía. Si el lenguaje afecta al pensamiento, los universos culturales del árabe, del sirio, griego, latín, nacientes fuentes vernáculas afectarían también.

En este sentido, y dentro del estudio desde la historia de la filosofía en la Edad Media, cabe señalar la empresa intelectual realizada por Alain de Libera a partir de las herramientas de la filosofía analítica (R. Collingwood) para desarrollar un relativismo histórico inspirado en Foucault. A. de Libera realiza un proyecto de una historia a la vez «interna», estructuralista en un sentido, pero sin pretensión de ser atemporal (alejándose del análisis estrictamente analítico). El soporte de la historia de la filosofía medieval tiene una base textual, cuyo objeto es el pensamiento que sucede en y desde la *translatio studiorum*. La historia

[23] Olivier Boulnois, cit, 347.

del pensamiento sucede en diferentes episodios históricos que cristalizan en redes conceptuales singulares y dinámicas, que el historiador de la filosofía estructura mediante los diferentes autores. Se trataría de una especie de historia de la lectura, que es a la vez relativista y discontinua pero con una visión holista, en la medida en que la reconstrucción va ganando en inteligibilidad al ir abriendo el ángulo de visión en el tiempo. Junto a John Marenbon, pero con sus propios matices, A. de Libera reconoce una forma de autonomía a la historia del pensamiento filosófico, pero rechaza una mirada fijista ahistórica en sus contenidos. En este sentido, la polémica que fue clásica a finales del siglo XIX y parte del siglo XX, entre «filosofía cristiana» o filosofía realizada por cristianos en la Edad Media, es decir, las posiciones de Gilson y Chenu, por ejemplo, en el interior del pensamiento católico, o mejor las posiciones del contexto de pensamiento de Tomás de Aquino (Chenu) frente al tomismo intemporal (Gilson), es en el fondo una mirada sobre la polémica historiográfica apuntada, de modo que la cuestión, aún sin resolver, trata sobre el tipo de metodología adoptado a la hora de escribir historia y que afecta a otras forma de historia del pensamiento.

Más allá de la dificultad de encuadramiento nosotros partimos del contexto de pensamiento y de la historia interna de las ideas que se dan en personas que viven en su tiempo, espacio, cultura y tradición (filosófica, religiosa…). Partimos de un hecho fundante: la introducción de la cuestión de lo sobrenatural en el universo de reflexión racional del ser humano que ya ha pensado filosóficamente lo natural, intentando racionalizar, incluso, lo extraordinario (que se da en lo natural que tiende a ser ordinario, es decir, ordenado, regulado)

Este hecho fundante se enfrenta a un principio básico de la filosofía clásica del plano de conocimiento tematizado por el atomismo: «lo semejante se conoce por lo semejante»[24]. Aristóteles lo discute dentro del plano de lo natural en el *De anima*. Se trata de ver la concordancia entre el objeto conocido y los órganos sensoriales, introduciendo lo «desemejante». El problema se acentúa, pues, cuando el objeto que se desea conocer desborda la capacidad cognoscitiva de los órganos sensoriales. Ello lleva a la necesidad de ver en qué modo el hombre tiene capacidad

[24] Cf. William Keith Chambers Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. 1, Gredos, Madrid 1991, 204-205.

(*capax*) de «sobrenaturalizarse» (acaso a partir de ser tenido en cuenta como *imagen y semejanza* de Dios) o de profundizar en aquello que según Aristóteles nos hace divinos: el pensamiento y el lenguaje, es decir racionalizando y naturalizando lo sobrenatural entablando una línea común (la razón) con el ser humano. La primera mantiene la voluntad divina de la que el hombre es reflejo a partir de una hermenéutica metafísico-simbólica. La segunda apuesta desde la naturalización a la investigación de la necesidad natural y lógica a partir de una reflexión lógico-ontológica. Y todo ello teniendo en cuenta los principios físicos (y metafísicos) básicos desde la reflexión milesia: no es lo mismo el ser que el no-ser y, por lo tanto, lo real no procede de lo no real.

La introducción de lo sobrenatural es una de las características fundamentales que marca el inicio de la Edad Media; de ahí, que sea necesario iniciar (tema 1), al menos, una reflexión medieval, teniendo en cuenta la filosofía patrística o de los Santos Padres en lo que se conoce, desde la perspectiva occidental, como *latinitas* de la Patrística o Edad Patrística (*aetas patrum*), coincidente con la nueva interpretación de la *latinitas* antigua en el periodo que conocemos como «antigüedad tardía», coincidente con el helenismo y cuya diferencia residirá en la aceptación o no de un sobrenatural real, es decir, en la inclusión de la hipótesis de un Dios creador de la nada (*ex nihilo*). Estas bases son necesarias para la constitución de un universo cultural nuevo que afecta las dimensiones espacio-temporales y que se inician en la *latinitas* medieval construida desde la aceptación de la suma trascendencia divina que desde la voluntad crea y se relaciona con lo natural creado introducido por el pensamiento judeo-cristianismo y realizado históricamente por el cristianismo (occidental y bizantino), apoyado por el judaísmo presente y reforzado desde el siglo VII con la llegada del islam.

Es necesario, pues, a la hora de iniciar la lectura de la filosofía medieval tener en cuenta no solo las filosofías de la Grecia clásica, sino también las de la filosofía helenista, especialmente las del estoicismo, epicureísmo y escepticismo y sus variantes, así como, especialmente, las tradiciones platónicas y aristotélicas.

El desarrollo de las escuelas helénicas tuvo una gran trascendencia en el Imperio romano. Las grandes escuelas helenistas tuvieron un reflejo

en el Imperio romano con unas características propias. El estoicismo romano influyó de modo decisivo en la escuela catequética de Alejandría. Por otra parte, una parte del estoicismo medio derivó en un pensamiento ecléctico (Panecio de Rodas, 185 a. C-110 a. C, entre otros) que conoce en Roma y en concreto en Cicerón (106 a. C-43 a. C) a un autor de reconocido prestigio.

La obra épico-didáctica de Lucrecio Caro (c. 94 a. C-c. 55 a. C), *De rerum natura*, realiza la última gran relectura epicúrea. Se trata de una perspectiva decididamente natural de la vida que profundiza en el reto que supuso el dilema de Epicuro para la defensa de la existencia de Dios.

Es necesario también tener en cuenta el escepticismo en Alejandría, especialmente el neopirronismo. El neopirronismo supone el resurgimiento del pensamiento de Pirrón de Elis (ca. 360 a. C.-ca. 270 a. C.) en la época de la Academia Media con Arcesilao de Pitane (315 a. C.-240 a. C.) y Carnéades de Cirene (241 a. C.-129 a. C.)

Por último, deberíamos tener en cuenta el gnosticismo y otros pensamientos. El primero fue muy conocida por los pensadores patrísticos, se trata de una escuela que refleja una metafísica del sincretismo religioso. A ella se le suma el pensamiento de Mani (271-276). Esta escuela supone todo un pensamiento dualista de gran importancia para el posterior desarrollo de la metafísica del ser y del bien.

La academia platónica no desaparece, ni mucho menos, con el fin de la influencia de las ciudades griegas. Desde que Espeusipo (ca. 408 a. C.-399 a. C.) se hiciera cargo de la Academia a la muerte de Platón, esta ya empezó a modificar las doctrinas del maestro. Esta modificación y evolución del pensamiento platónico se agudiza en el platonismo medio en el que se intenta dar explicación al salto cualitativo que provoca el dualismo del Uno y la díada recurriendo bien a los números, bien a seres intermedios..., este platonismo supone un mayor protagonismo del elemento espiritual y divino. Dentro del platonismo tenemos tanto la antigua academia, la nueva academia (constituida con Arcesilao de Pitane, 315 a. C.-240 a. C.), el platonismo medio (coincidente en gran parte con la romanización y que se hace patente en la Escuela de Roma, donde se confrontan los textos platónicos con las doctrinas pitagóricas de forma receptiva y más critica con Aristóteles y las escuelas helenistas)

y el neoplatonismo (el nuevo impulso interpretativo de Platón de Plotino (205-270) y Porfirio (ca. 232-304) en el que se identifica el Bien con el Primer Intelecto, introduciéndose un principio superior al demiurgo). Sin duda alguna, el neoplatonismo representa un pensamiento filosófico que expresa la complejidad e interacción de las distintas posiciones filosóficas. A su vez, el pensamiento nacido con Plotino supone una metafísica de gran calado y una apertura a la metafísica religiosa, que no cristiana. El diálogo, casi siempre difícil, con la escuela cristiana prenicena constituye todo un ejemplo de análisis crítico de la teología frente a la filosofía (por ejemplo, resultará ejemplar la comparación que realiza el discípulo de Plotino, Amelio sobre el *Logos* filosófico y el prólogo del Evangelio de S. Juan).

Los especialistas señalan tres aspectos comunes al largo periodo platónico: (1) una referencia constante a la doctrina platónica por parte de sus miembros desde la libertad; (2) una filosofía platónica que mantiene la posibilidad de una cierta trascendencia, desde el orden natural, pero que concede diversos planos en elementos inteligibles (formas) y sensibles (cosas); (3) el empeño de mantener sus tesis ante otras teorizaciones, lo que por otra parte mantiene la idea de Escuela[25].

En cuanto al aristotelismo (o pensamiento peripatético), si bien este no tuvo la solidez institucional o escolar del platonismo, sin embargo, siguió estando presente en el periodo helenista encabezados en un primer momento por Teofastro (ca. 371 a. C.-ca. 287 a. C.) y sus sucesores, manteniendo entonces el Liceo. Impulso que será revitalizado con la lectura de los tratados escolares aristotélicos desde Alejandro de Afrodisia (m. ca. 215). Una lectura ortodoxa en un primer periodo que va del siglo I a. C hasta la mitad del siglo III d. C., en confrontación con otras escuelas como el platonismo y el estoicismo. Y una lectura más ecléctica, coincidente con el neoplatonismo desarrollados en la Escuela de Atenas (en el mundo latino Occidental) y la Escuela de Alejandría (en el mundo Bizantino), una aproximación que tiene como obra paradigmática la *Isagoge* (la introducción a las *Categorías* de Aristóteles) de Porfirio.

No podemos olvidar la presencia del neopitagorismo. El pitagorismo tuvo gran influencia durante esta época a partir de Moderato de Gades

[25] Monique Canto-Sperber (dir.), *Philosophie grecque*, PUF, Paris 1998 (2ª ed.), 597.

presentando una filosofía que expone, bajo un trasfondo pitagórico, elementos platónicos, aristotélicos y estoicos.

Con estos elementos conceptuales (especialmente de la introducción de lo sobrenatural a partir del contacto y presencia de las grandes religiones monoteístas y la exigencia racional que ello exige) y el contexto doctrinal de la filosofía griega y de la antigüedad tardía, podemos apuntalar el hecho fundamental de la construcción enriquecedora de un pensamiento crítico que va afrontando los retos y que irá configurando una coherente historia de la filosofía en la que las cuestiones y soluciones de ayer se presentan como una tradición que es necesario conocer sea para construir, para destruir, para deconstruir, para revitalizar…, en fin, para lo que exija el pensamiento libre, pero siempre desde el diálogo serio, es decir, con conocimiento.

UNIDAD DIDÁCTICA I

LOS ALBORES DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

TEMA I

LA FILOSOFÍA EN LA ÉPOCA PATRÍSTICA: AGUSTÍN DE HIPONA

María del Carmen Dolby Múgica

Introducción al tema. Las raíces de la Filosofía Medieval cristiana las encontramos en la Patrística griega y latina. En las obras de los padres griegos y latinos descubrimos una defensa del cristianismo con argumentos filosóficos y un intento de comprender su fe. Así se van elaborando las grandes temáticas que recogería la Escolástica: Dios, el hombre, la libertad, las relaciones de fe y razón y muchas otras.

1. Contribución filosófica de la Patrística griega y latina: 1.1. ¿En qué consiste la Patrística?; 1.2. Momentos o etapas de la Patrística. 2. La filosofía de san Agustín: 2.1. La temática de Dios; 2.2. Acceso racional a Dios; 2.3. La temática del hombre; 2.4. La temática del mundo; 2.5. La temática de la Historia. La Ciudad de Dios.

INTRODUCCIÓN AL TEMA

Hablamos en esta unidad didáctica de los albores de la Filosofía Medieval, de sus comienzos y, sobre todo, de cómo se fue gestando la filosofía medieval cristiana, el salto de la *latinitas* antigua a la *latinitas* medieval definido como *christianitas*. Este paso pasa por lo que se conoce como la *latinitas* de la Patrística. En un principio, nos puede llamar la atención hablar de filosofía medieval cristiana, pues la filosofía es un pensar racional mientras que la fe cristiana es una creencia fundada desde los comienzos, en la enseñanza de los Evangelios, es decir, sobre la fe en la persona y en la doctrina de Jesucristo.

Esta diferencia entre ambas nos puede llevar a preguntarnos, ¿cómo es posible que al calor de unas creencias surgiera un enorme edificio filosófico? ¿Cómo es posible que desde la fe, en este caso cristiana, se pudiera alumbrar a figuras tan importantes como Agustín, Tomás de

Aquino, Juan Duns Escoto y tantos otros? ¿Cómo es posible que se hayan construido esos espléndidos sistemas filosófico-teológicos con unos cimientos que son las creencias y con un andamiaje que es la filosofía? Es algo verdaderamente asombroso.

Las respuestas a estas preguntas las vamos a encontrar en los padres griegos y latinos. Vamos a poder seguir el camino emprendido por todos ellos desde un intento, en primer lugar, de defender su fe de los ataques provenientes de judíos, intelectuales paganos e incluso de los propios creyentes como en el caso de las herejías y, en segundo lugar, desde un deseo de comprender, cada vez con más lucidez y en la medida de la capacidad humana, las propias verdades reveladas. Es el *Credo ut intelligam,* el *creer para entender*, el verdadero motor que pone en marcha la razón humana que no se contenta con creer, sino que pretende desentrañar, aunque sea en una pequeña parte, el sentido de los misterios como el de la Trinidad.

Para llevar a cabo esta misión los padres griegos y latinos que, a la vez son cristianos, cuentan con todo el instrumental filosófico. Principalmente y, en un comienzo, con el platonismo. No debemos olvidar que la obra de san Agustín es una simbiosis perfecta entre la filosofía y la teología y eso lo veremos en todas las temáticas que aborda: Dios, el hombre, la libertad y el mal, el conocimiento, las relaciones entre la razón y la fe, el mundo y la historia. Son los grandes temas que recogerán los filósofos medievales tanto en el ámbito cristiano como en el árabe o judío. En el caso de san Agustín, aunque cronológicamente no pertenezca a este mundo medieval, de ahí los albores, se le puede considerar, de hecho, un filósofo plenamente medieval.

No hay una discontinuidad entre la Patrística y la época medieval. Es más, podemos decir que sin la patrística griega y latina aquella no se hubiera gestado. Evidentemente, en un principio los argumentos filosóficos eran esgrimidos solo por razones apologéticas, pero pronto se hizo de la filosofía una herramienta imprescindible para la teología católica, para la comprensión de las grandes verdades reveladas por Dios. Lejos de despreciársela, se la usó como el instrumento más potente que tiene el ser humano para adentrarse en los misterios revelados.

Entonces, ¿nos encontramos con una mera teología barnizada de filosofía? En modo alguno. Si leemos, por ejemplo, las obras de la figura cumbre de la patrística latina: san Agustín, nos proveeremos de una filosofía, acorde con su fe y revitalizada por ella, pero que es más amplia y profunda que la de muchos filósofos que hoy en día son admirados.

Vamos a señalar lo más esencial de la patrística griega y latina para poder así profundizar en la filosofía y teología de Agustín de Hipona.

1. CONTRIBUCIÓN FILOSÓFICA DE LA PATRÍSTICA LATINA Y GRIEGA

1.1. ¿En qué consiste la Patrística?

La Patrística o «Filosofía patrística» es la especulación filosófica llevada a cabo por los padres de la Iglesia y los escritores eclesiásticos.

En un principio, como hemos dicho, el cristianismo se presentó al mundo como una religión revelada por Cristo, como una doctrina de redención y de salvación para todos los hombres. No se trataba, por tanto, de un sistema filosófico más de la Antigüedad. Sin embargo, al ir arraigando en las diversas sociedades, provocó hostilidades e incomprensiones tanto entre los judíos como entre los intelectuales paganos y se vio forzado a exigir de las autoridades políticas su derecho a existir en un imperio caracterizado por su paganismo. Para lograr sus objetivos, los primeros padres apologistas tuvieron que echar mano de argumentaciones filosóficas aunque nunca llegaron a construir un sistema filosófico. No obstante, y a medida que el cristianismo se fue asentando, el elemento filosófico se fue haciendo más palpable y ya no solo se utilizó para combatir a los intelectuales paganos y a las herejías surgidas del seno cristiano, sino para intentar comprender las más importantes verdades reveladas como la Trinidad, la creación del mundo o para definir las relaciones entre la libertad humana y la gracia y las relaciones entre la razón y la fe. De ahí surgiría una filosofía cristiana cuyo máximo deseo era penetrar en los dogmas cristianos. Así, se fueron utilizando los conceptos filosóficos, especialmente los platónicos, más acordes con las verdades reveladas, llegándose a unificar la religión cristiana con la filosofía griega.

Podríamos decir que los conceptos filosóficos platónicos que proporcionaron una herramienta de comprensión de las verdades reveladas, sustentaron el edificio de la fe al hablar de lo divino, de la inmortalidad del alma y de tantas verdades que eran perfectamente conjugables con la nueva religión. Es verdad que algunos padres de la Iglesia fueron remisos e incluso enemigos de la filosofía, pero la mayoría de ellos fue favorable a la misma. De este modo, encontramos valiosísimos elementos filosóficos en los padres griegos y latinos, siendo el más importante Agustín de Hipona.

1.2. Momentos o etapas de la Patrística

La Patrística, en su importante tarea de defender el cristianismo de judíos, paganos y herejías como el gnosticismo y en su intento de penetrar en las verdades reveladas, permaneció en la historia varios siglos y podemos en ella hablar de tres momentos o etapas de desarrollo en función de sus objetivos y del cultivo de la propia filosofía.

a) Etapa inicial: Los Padres Apostólicos (siglo I)

La etapa inicial es la de los «Padres Apostólicos» del siglo I y mediados del siglo II. Llamados así por su cercanía cronológica y espiritual a los textos apostólicos que forman el Nuevo Testamento, tienen una gran importancia porque representan un retrato de la vida, sentimientos e ideas de las primeras comunidades cristianas. Todavía no se plantean problemas filosóficos y se circunscriben a temas morales y ascéticos. Las obras de estos Padres apostólicos son diversas en función de sus intereses teológicos, género literario, autoridad, datación y origen. Algunos de los autores de esos escritos más conocidos son: Clemente Romano, Ignacio de Antioquía, y Policarpo de Esmirna o Hermas.

b) Los Padres Apologetas (siglo II)

En el siglo II aparecen los primeros pensadores cristianos llamados los «Padres apologetas». Este grupo de pensadores cristianos se preocupó fundamentalmente de defender, de ahí el nombre de apologetas, el derecho que le asistía al cristianismo y a los cristianos de existir de forma legal en un imperio caracterizado por su paganismo. Sus obras son alegatos para conseguir este objetivo y en ellas encontramos también algunos intentos de justificar su propia fe ante la filosofía griega. Entre ellos,

podemos nombrar a Arístides, Justino, Melitón, Taciano, Atenágoras y Teófilo de Antioquia. Todos ellos escribieron en griego. Es importante señalar a san Irineo por ser junto a Hipólito el gran adversario del gnostismo, una herejía que incorporaba elementos orientales, helenísticos y cristianos y pretendía sustituir la fe, la revelación cristiana por el conocimiento (gnosis).

Aunque los apologistas del siglo II no se preocuparan de construir sistemas filosóficos, su aportación consistió en vislumbrar los temas que atraerían a los filósofos cristianos: Dios, la creación y el hombre considerado en su naturaleza y en sus fines.

c) El apogeo de la Patrística y la transición a la Escolástica (siglos III-VIII).

Es la última y más larga etapa que desembocaría de un modo natural, como lo hace un río, en el mar de la Filosofía Medieval. La tarea llevada a cabo por los apologistas tuvo su culminación en la Escuela de Alejandría entre los siglos IV y primera mitad del siglo V, considerados como la edad de oro de la Patrística.

En la Escuela de Alejandría se lleva a cabo una exposición del pensamiento cristiano en términos filosóficos. Sus máximos exponentes son Clemente de Alejandría y Orígenes. Intentan fusionar el cristianismo con la filosofía platónica y neoplatónica con el fin de comprender mejor las verdades de la fe. El entusiasmo con el que Orígenes llevó a cabo su labor le llevó, en algunos casos, a defender opiniones heterodoxas, no acordes con el cristianismo como las doctrinas sobre la creación.

Hay que señalar dos hechos importantes. (1) El primero es la promulgación en el año 313 por parte de Constantino del *edicto de Milán*, por el cual el cristianismo deja de ser perseguido al haber libertad de cultos. (2) El segundo la celebración del *Concilio de Nicea* en el 325. Empieza entonces el período de apogeo o la edad de oro de la Patrística que se extiende desde el siglo IV al siglo VIII.

Al hilo del los concilios, el ya citado y los de Éfeso (431) y Calcedonia (451) se va fraguando la dogmática cristiana a través de intensos debates. En esta etapa de la Patrística oriental podemos citar las figuras de Eusebio de Cesarea, Gregorio Nacianceno (Gregorio el teólogo), Basilio el

Grande y Gregorio de Nisa. Las últimas figuras que podemos señalar de la Patrística griega fueron: Dionisio Aeropagita (o pseudo-Dionisio) que vivió entre los siglos V y VI, Máximo el Confesor (VI y VII) y el último nombre conocido por la Edad Media: Juan Damasceno del siglo VIII, que se tratarán en el tema siguiente.

Hasta ahora nos hemos referido a la Patrística griega u oriental. No obstante, la Patrística latina alcanzó su cumbre más elevada con la figura de san Agustín, la más importante de todas y con la que se cierra una época (siglos IV y V). Es a la que vamos a dedicar nuestra mayor atención. Sin embargo, es interesante señalar a algunos padres latinos anteriores a san Agustín, no demasiado atraídos por la filosofía y cuyos intereses se centraron en temas teológicos, pastorales y filológicos. Entre ellos, podemos nombrar en el siglo II a Minucio Félix y a Tertuliano, el más importante de esta primera etapa apologética cristiana en lengua latina y conocido por su polémica contra la filosofía y posterior rechazo. Entre los escritores del siglo III y comienzos del IV, podemos señalar a Cipriano, Novaciano. Arnobio y Lactancio.

Más interés tiene para comprender la obra agustiniana la tarea llevada a cabo durante el siglo IV por parte de traductores, comentadores y exegetas cristianos. Entre ellos podemos nombrar a Cayo Mario Victorino que tradujo del griego al latín las Enéadas de Plotino que pudo así leerlas san Agustín. El obispo de Milán, Ambrosio cuyos sermones y exégesis bíblica abrieron los ojos del filósofo africano y le ayudaron en su conversión definitiva al cristianismo. Y la traducción latina de la Biblia llevada a cabo por Jerónimo, la Vulgata que facilitó la lectura de filósofos, teólogos y exegetas.

Sólo nos queda señalar que empieza una larga transición desde la Patrística a la Escolástica (siglos IX al XV), nombre que recibe la filosofía cristiana predominante en el Occidente de Europa durante la Edad Media. Este nombre se debe al hecho de haber sido enseñada en las escuelas, una iniciativa de Carlomagno hasta el siglo X y que luego dieron lugar a las universidades.

En este último período o final de la Patrística, entre los siglos VI al VIII, podemos destacar en Occidente a Boecio, la más decisiva autoridad aparte de san Agustín, conocido por su obra, *Sobre la consolación de la*

filosofía, San. Isidoro de Sevilla, cuyas *Etimologías* son una enciclopedia de todo el saber de la Antigüedad y, por último, Beda el Venerable, transmisor de la cultura antigua en Inglaterra y de la ciencia patrística, de los que trataremos, también, en el siguiente tema.

2. LA FILOSOFÍA DE SAN AGUSTÍN

Agustín de Hipona, el más grande de los «Padres» para la cristiandad latina, nació el 13 de noviembre del año 354 en Tagaste, pueblo de Numidia (actual Souk Ahras, Argelia) y provincia romana en tiempos del filósofo. El haber nacido en África tendría repercusiones en su manera de filosofar. Sus escritos y hasta sus más altas especulaciones filosóficas van a ir siempre acompañados de alegorías, metáforas y, en general, de todo tipo de figuras poéticas que hicieron de él un filósofo literato.

De la vida de san Agustín sabemos por su obra *Confesiones*. Muchos datos nos vienen de su propia narración biográfica que vamos a tener en cuenta. Si en todos los autores es importante conocer la biografía para comprender mejor su pensamiento, en san Agustín es esencial porque su itinerario vital refleja las fuentes de su pensamiento, su recorrido intelectual y el fin de su filosofía y teología. De ahí que sea necesario detenerse en ella de una forma especial.

San Agustín nació en el seno de una familia cristiana. Su madre Mónica y el resto de la familia eran cristianos, exceptuando a su padre, Patricio, que se convirtió al cristianismo en el lecho de muerte.

A temprana edad comenzó su educación religiosa y profana. La primera, a cargo de su madre. La segunda, corrió a cargo de su padre que quería para su hijo que, ya destacaba por su precocidad intelectual e imaginativa, los mejores estudios. En el año 365, Agustín, con apenas 11 años, fue enviado por sus padres a la escuela de Madaura para que aprendiera allí gramática y retórica. San Agustín prestó gran atención a las enseñanzas de los gramáticos por ir envueltas en fábulas fantásticas e imaginativas, a la vez que llenas de errores puesto que los maestros se preocupaban de la forma prescindiendo de la verdad sin comprobar la veracidad de las historias.

A los 16 años le hicieron regresar a Tagaste e interrumpir sus estudios, en tanto se hacían los preparativos necesarios para el viaje más largo a Cartago y, como lo cuenta san Agustín, más por animosa resolución de su padre que por la abundancia de sus bienes, pues era muy modesto munícipe de Tagaste. Un año estuvo en su ciudad natal, el de los dieciséis, un año que él consideraría con posterioridad de modo muy negativo, de permanencia en la ociosidad y del despertar tumultuoso e impetuoso de su juvenil vitalidad.

Por fin su padre logró la ayuda de un rico propietario de la ciudad, Romaniano, para poder enviar a su hijo a estudiar, esta vez a la ciudad de Cartago, lugar en la que se le abrirían nuevos horizontes profesionales y personales.

Agustín llegó a la ciudad de Cartago, ávido de amar, gozar y saber. Allí llevaría una vida de disipación. El ambiente que le acogió era totalmente pagano y en él se entrecruzaban diversas doctrinas que pretendían usurpar la totalidad de la verdad, desde las defendidas por los falaces matemáticos o adivinadores hasta las de los altivos maniqueos. En esta época, tuvo un hijo, Adeoadato en el año 372. Lo tuvo con una mujer de modesta condición social y con la que no se podría casar debido a las propias leyes romanas que prohibían los casamientos de personas de diferentes clases sociales.

En los estudios de oratoria, en concreto, de elocuencia judiciaria a la que quería dedicarse Agustín, era obligada la lectura de Cicerón. Agustín leyó a los 19 años una obra del orador hoy perdida, el *Hortensio*. Esta obra cambió sus deseos y le impulsó a buscar la inmortalidad de la sabiduría (*Confesiones,* III, IV, 7-8). El joven Agustín no sabía con exactitud en qué consistía la sabiduría pero sí sabía que había despertado en él una búsqueda que todavía no tenía un objetivo claro. La consideraba como algo extraordinario que aunaba la parte intelectual y volitiva, en el sentido de que podía colmar el deseo de verdad y el de felicidad agazapados en lo más profundo del ser humano. Sobre todo, Cicerón le hizo ver que la felicidad no podía encontrarse en su plenitud en lo material sino en lo espiritual, en los bienes del espíritu, imperecederos y absolutos. Sin embargo, le decepcionó al no encontrar en ella certezas sobre Dios, la inmortalidad, la libertad, el problema del mal y, sobre todo, el nombre

de Cristo. El probabilismo de Cicerón le llevó a seguir buscando, a no parar ya en su trayectoria intelectual y vital. El segundo paso lo dio con la lectura de las Escrituras. La primera lectura de la Biblia le desilusionó por no encontrar en ella la excelencia de la escritura ciceroniana. El estilo literario de la misma no le gustó y no fue capaz de llegar a su contenido. Es curioso resaltar cómo, años más tarde, las Escrituras serían la fuente principal de su especulación filosófica y teológica. De momento cerró la Biblia pues lo que buscaba, una filosofía religiosa, no lo encontró en ella. Y así vuelve su mirada a una secta religiosa cristiana, el maniqueísmo[1].

Entró como oyente en el maniqueísmo, secta en la que permanecería durante nueve años, desde los diecinueve hasta los veintiocho. Cayó en ella pues le prometía la verdad y la explicación a muchas de sus incógnitas, especialmente su preocupación por el problema del mal en el mundo. Años más tarde, san Agustín escribiría que los maniqueos decían «¡Verdad! ¡Verdad! pero jamás se hallaba en ellos y decían muchas cosas falsas de Dios y del mundo» (*Confesiones,* III, VI, 10).

Los maniqueos tenían una visión corpórea de Dios y defendían la existencia de dos principios, el del bien: Dios o Cuerpo luminoso y el del mal: Dios de las tinieblas. A ambos les daban un estatus real. El mal no sólo se entendía por relación al bien sino que tenía una dimensión ontológica y gnoseológica. Dios no era más que un remedo de sí mismo en esta concepción que atrajo a Agustín, incapaz todavía de pensar con categorías más espirituales. Del mismo modo, aceptó la concepción errónea que los maniqueos atribuían a los cristianos. Para aquellos, los cristianos interpretaban el versículo del *Génesis* 1,26 en el que se dice que el hombre es imagen de Dios, de modo inadecuado. Es decir, como si Dios fuera un hombre con barbas, nariz y uñas y no en el sentido verdadero, el hombre imagen de Dios en aquello que tiene de más valor, su espíritu que comparte con un cuerpo que también participa de ese vestigio divino. En el fondo, consideraban que los cristianos concebían a Dios como una mera proyección del hombre. Una concepción equivoca-

---

[1] El maniqueísmo fue fundado por Manés, nacido en Babilonia en el año 216 d. C. bajo el imperio persa. Perduró desde el siglo III hasta el siglo XVII y se extendió desde el norte de África hasta China. Agustín que, permaneció en él durante nueve años, lo denomina secta y herejía del cristianismo. En muchas de sus obras rebatió los argumentos maniqueos. La doctrina principal del maniqueísmo consistía en la defensa del dualismo entre el Bien (la luz, Dios) y el Mal (las tinieblas) y el rechazo de la libertad humana.

da de Dios lleva consigo una falsa idea del hombre y viceversa. El hombre, sujeto a dos principios contradictorios como la luz y las tinieblas, se ve impelido a luchar entre las fuerzas del bien y del mal. El hombre teniendo una vinculación original al mal, está abierto a la luz. De esta forma el maniqueísmo hace recaer la culpabilidad del mal cometido en el dominio del mal en la vida del hombre y no en su libre voluntad. Es curioso comprobar cómo la especulación más profunda de Agustín sobre Dios y el hombre partiría de una recta interpretación del versículo del *Génesis*: «Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó» (Gn 1,27).

Decepcionado del maniqueísmo, que al principio le prometía una racionalidad que le llevaría a la comprensión de los misterios cristianos, decidió alejarse al comprobar los múltiples errores que en él encontró, especialmente de índole científica, presupuesto en el que apoyaban sus doctrinas. A un estudioso como él, no se le podían pasar por alto. Ni el mismo Fausto, obispo maniqueo procedente de Roma y a su llegada a Cartago, pudo resolver sus dudas. De este modo, en sus idas y venidas de Tagaste a Cartago, decidió emprender un viaje más largo e ir a Roma (383). Debido a las dificultades que encontró en la ciudad, enfermedad y mal comportamiento de sus alumnos, optó por pedir una plaza, como profesor de retórica, en Milán (384) con el apoyo del nuevo prefecto de la ciudad, Q. A. Sínmaco. Hay que recordar que Milán era, en ese momento, la residencia imperial en Occidente. Conseguida la plaza, entró en contacto con los sermones del obispo Ambrosio y con el *Círculo de Milán* que defendía un neoplatonismo cristiano. Apreciamos así un itinerario geográfico desde su ciudad natal Tagaste, pasando por Madaura, Cartago, Roma y Milán que coincidiría con su itinerario espiritual e intelectual y que acabaría de nuevo en el continente africano.

En Milán oyó la predicación del obispo Ambrosio y subyugado por el lenguaje de los sermones fue capaz de llegar a su contenido. Si nos preguntamos qué aprendió de ellos podemos decir que dos cosas fundamentales. La primera es una recta interpretación del Antiguo Testamento. Ambrosio, en su sermón, el *Hexamerón* (386), hacía una crítica a la concepción maniquea sobre la interpretación católica del Antiguo Testamento, afirmando que los católicos interpretan el versículo del «Hagamos al ser humano a nuestra imagen» (Gn 1,26) en el sentido de que el

hombre se parece a Dios en lo que tiene de espiritual y no que Dios se parece al hombre corporal. Todo un cambio de perspectiva. Asimismo, lo segundo que aprendió del obispo fue la existencia de la libertad humana o libre albedrío que no estaba sujeta a un determinismo como defendían algunos pensadores griegos ni a una naturaleza extraña, mala, presente en nosotros y que nos haría actuar como defendían los maniqueos. Agustín empieza a vislumbrar una visión espiritual de Dios y del alma humana que comprenderá mejor al leer, por ejemplo, a Plotino traducidas sus *Enéadas* al latín por Cayo Mario Victorino e imbuido ya del espíritu cristiano. Descubre así una filosofía espiritualista que nada tenía que ver con las doctrinas maniqueas. El platonismo le abre al espíritu hasta tal punto que algunos estudiosos del filósofo ven aquí una conversión intelectual. De este modo, en la filosofía neoplatónica encontraría los presupuestos filosóficos que le acercarían definitivamente al cristianismo pues casi de modo paralelo tuvo lugar su conversión volitiva que le llevaría a ser cristiano al abrir por azar el Nuevo Testamento y encontrarse con la *Epístola a los Romanos* de san Pablo (Rm 13,13).

Una vez que su intelecto y su corazón fueron cristianos empezó su trayectoria filosófica y teológica. Comenzaría entonces a desbrozar las verdades cristianas con el andamiaje filosófico que le habían proveído los neoplatónicos del Círculo de Milán. Sus prioridades no eran otras que Dios y el hombre como lo expresa en los *Soliloquios:* «A.- He rogado a Dios. R.- ¿Qué quieres, pues, saber? A.-Todo cuanto he pedido. R.-Resúmelo brevemente. A.-Quiero conocer a Dios y al alma. R.- ¿Nada más? A.- Nada más». (*Soliloquios,* I, II 7).

Decidido a regresar a su ciudad natal, en el puerto de Ostia (Roma) compartió con su madre Mónica una visión. Ella murió poco después, feliz de ver a su hijo ya cristiano y Agustín regresó a Tagaste donde fundó una comunidad con algunos amigos. En un viaje realizado a Hipona, distante a unos 25 kilómetros, fue ordenado sacerdote por presión de la gente para ayudar al obispo Valerio. Muerto este, fue él mismo nombrado obispo (395-6), función que desempeñó acompañada de múltiples diatribas y controversias doctrinales, por ejemplo, con pelagianos, donatistas… hasta su muerte, acaecida en el año 430, antes de que la ciudad de Hipona cayera en manos de los vándalos que la estaban asediando. Su

biblioteca pudo ser salvada. Agustín no quiso nunca abandonar a su comunidad y estuvo hasta su muerte dispuesto a correr su suerte.

Un hombre sencillo, un gran pensador que ha dejado una honda imprenta tanto en el pensamiento estrictamente filosófico como en el teológico.

San Agustín fue un autor muy prolífico, así lo exigían sus necesidades pastorales como Obispo, y así lo exigía también su competencia e inquietud intelectual.

Entre las numerosísimas obras de san Agustín podemos destacar por su importancia filosófica y teológica las siguientes, escritas entre los años 386 y el 430 d. C.: *Contra los Académicos* (386), *La vida feliz* (386), *El orden* (386), *Soliloquios* (387), *La inmortalidad del alma* (387), *La dimensión del alma* (387-88), *La música* (387-91), *Las costumbres de la Iglesia católica y de los maniqueos* (388), *Comentario al Génesis contra los maniqueos* (388-90), *El libre albedrío* (388-95), *El maestro* (389), *La verdadera religión* (389-91), *Comentario literal al Génesis, incompleto* (393), *Cuestiones diversas a Simpliciano* (396-97), *Réplica a la carta de Manés llamada "del Fundamento"* (396-97), *Las Confesiones* (400), *Réplica a Fausto, el maniqueo* (400), *La Trinidad* (400-416), *Comentario literal al Génesis* (401-415), *Carta 147,* la visión de Dios, *a Paulina* (413), *La Ciudad de Dios*, 22 libros (413-426), *La naturaleza y la gracia* (415), *La gracia y el libre albedrío* (426-27), *Las Retractaciones* (426-27), *Réplica a Juliano, obra incompleta*, 6 libros (430), *Cartas*, de la 1 a la 270 y otras (386-430).

2.1. La temática de Dios

Para comprender en toda su hondura la importancia de la temática de Dios en san Agustín, nos tenemos que retrotraer a su deseo de dar alcance a la verdad o sabiduría, desde que leyera el famoso diálogo *Hortensio* de Cicerón.

Podríamos decir que el deseo de verdad anida en la mente de todos los seres humanos y lo podemos considerar como un universal antropológico. Este deseo nace en san Agustín de su forma de ser, de su conocimiento, de las circunstancias intelectuales y sociopolíticas y de su vocación cristiana. De este modo, podemos considerarlo como el más

apasionado buscador de la verdad, más incluso que sus maestros Platón y Plotino.

Sin embargo, el camino teórico de san Agustín a la verdad, no estuvo exento de dificultades y retrocesos. Al dejar la secta maniquea, san Agustín cayó en un escepticismo, digámoslo así, temporal fruto del desengaño sufrido al no encontrar en el maniqueísmo lo que tanto ansiaba. Su reacción llegó pronto al encontrarse con el Círculo de Milán y, sobre todo, al encontrar en el cristianismo aquello que tanto ansiaba. Pero este descubrimiento lejos de llevarle a una inacción intelectual fue todo un revulsivo para que su mente se pusiera en marcha. En sus primeros diálogos en la finca de Casicíaco subraya la importancia de la verdad y, sobre todo, lleva a cabo una de las mayores críticas del escepticismo, concretamente en su obra *Contra los Académicos*. Este es el hilo del que empezaremos a tirar para encontrar no sólo la existencia de verdades permanentes y universales sino y, sobre todo, la existencia de una Verdad que san Agustín identificaría con Dios.

2.2. Acceso a Dios a través de la razón

a) Dios, fundamento de las verdades inmutables y necesarias

La refutación del escepticismo está completamente entrelazada con una de las pruebas racionales para acceder a Dios. Se trata del descubrimiento de verdades permanentes e inmutables en la mente humana. El primer paso que hemos de dar es el de rechazar el escepticismo, postura defendida por los sofistas y, en tiempos de san Agustín por los filósofos académicos.

Las dos tesis más comunes que san Agustín rechaza de los académicos escépticos son las siguientes: nada puede percibirse, y a ninguna cosa se debe prestar asenso (*Contra los Académicos*, III, X, 22). Una vez detectadas, se va a poner manos a la obra para refutarlas y tiene muchos argumentos para hacerlo (*Contra los Académicos*, II, IX, 23). Y precisamente uno de los más contundentes que presenta san Agustín para afianzar su posición es de larga trayectoria en la filosofía. Pasémoslo a ver: «¿Quién dudará que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga?; puesto que, si duda, vive; si duda recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no

sabe; y si duda, juzga que no conviene asentir temerariamente y aunque dude de todas las demás cosas, de estas jamás debe dudar; porque si no existiesen, sería imposible la duda» (*La Trinidad*, X, X, 14).

Esta verdad, si dudo vivo, recuerdo, entiendo, quiero, pienso y juzgo que parte del pensamiento, de la conciencia pensante, no va a ser en san Agustín la fuente de toda verdad ni el principio de toda su filosofía como sí lo sería en el agustiniano Descartes con su «pienso, luego existo».

En san Agustín se trata de una muestra de verdad incuestionable que desmonta las tesis escépticas y, sobre todo, es una verdad que permite el acceso a verdades necesarias y permanentes y, desde ellas, a Dios como su fundamento. Es, en definitiva, la que hace posible una demostración racional de Dios desde el hombre, desde su conciencia. ¿Qué otras verdades necesarias e inmutables encuentra san Agustín además de la primera incuestionable que hemos nombrado? Entre las verdades necesarias que san Agustín conoce, podemos nombrar también las verdades matemáticas: «Pero que tres por tres son nueve y cuadrado de números inteligibles, es necesariamente verdadero aunque ronque todo el género humano» (*Contra los Académicos*, III, XI, 25). Del mismo modo, todos los seres humanos comprenden que se debe vivir según justicia. Así, por ejemplo, cuando decimos que una acción, por ejemplo, la de solidarizarnos con aquellos que han sufrido una catástrofe natural en su país, es justa es debido a que juzgamos según una misma regla de justicia, inmutable, necesaria e inteligible.

La pregunta que se formula san Agustín es la siguiente: ¿cuál es el origen de esas ideas permanentes, necesarias e inmutables que encontramos en nuestra mente? Reconoce que la propia razón es mudable e inferior a las verdades que capta y, por lo tanto, no puede causarlas. La verdad no es inferior ni igual a la razón, es trascendente a ella (*El libre albedrío*, I, II, 12).

Después de reconocer la inferioridad de la razón, san Agustín afirma que las verdades eternas (inmutables y necesarias) tienen que tener una causa proporcionada tanto desde el punto de vista del ser como de su conocimiento. Esta Causa no puede ser sino Dios, eterno e inmutable, origen de todo ser y de toda verdad.

De este modo, san Agustín partiendo de la razón humana y, encontrando en ella verdades que la sobrepasan, la ha trascendido y hallado racionalmente a Dios. Este planteamiento tendrá largo recorrido, no sólo en la escuela agustiniana sino también en el Racionalismo moderno.

Para terminar esta prueba que ha partido del rechazo taxativo al escepticismo, hay que señalar que esas ideas inmutables y verdaderas se encuentran en la mente de Dios y la razón humana no las capta directamente, es decir, no tiene de Dios un conocimiento directo como defenderían los ontologistas[2]. Entonces, ¿cómo las conoce? La respuesta de san Agustín es por iluminación. Dios, al modo del Bien platónico, ilumina la mente humana para que sea capaz de captarlas.

b) El recuerdo o memoria de Dios. Trasciéndete a ti mismo

La prueba favorita de san Agustín es la que tiene a la memoria como protagonista. Sus análisis de la memoria en las *Confesiones* (libro X), le han valido el apelativo de psicólogo de la memoria. Pasémoslo a ver.

Al hablar de la vida feliz en su obra autobiográfica *Confesiones* (X, XXI, 31), san Agustín defiende que el ser humano la reconoce en su memoria y llega a la conclusión, después de varios razonamientos, que sólo Dios, sumo bien del hombre, se la puede proporcionar. Aparece así una forma de memoria, la intelectual que es precisamente la «*Memoria Dei*».

San Agustín descubre que el deseo de felicidad es común a todas las personas. Es otro universal antropológico: «Todos queremos ser felices ¿no? Apenas había dicho esto, todos lo aprobaron unánimemente» (*La vida feliz*, II, 10). Este descubrimiento le llevó a afirmar que este deseo no es más que una manifestación de nuestro recuerdo de Dios. Si deseamos ser felices es porque deseamos a Dios, el único que nos puede proporcionar una felicidad absoluta. Se trata de un deseo presente en todos los seres humanos y que en esta vida no se sacia nunca, inde-

[2] El ontologismo defiende que Dios y las ideas divinas son el primer objeto de nuestra inteligencia y la intuición de Dios es el primer acto de nuestro conocimiento intelectual. Suele atribuirse al filósofo moderno Malebranche por su teoría de la visión de Dios. Se trata de un conocimiento de la esencia de Dios envuelto en penumbra. Ha sido defendido de forma más moderada por algunos filósofos católicos contemporáneos como Rosmini y Gioberti.

pendientemente de dónde se ponga la felicidad: sea en los bienes materiales, en el poder, la fama o en otras personas. Ninguno de estos bienes, dirá san Agustín puede de suyo colmar al ser humano. Pero lo más asombroso de todo, y aquí empieza el núcleo de la demostración de la existencia de Dios, es la existencia en las personas de un deseo de felicidad absoluta, que ningún ser humano ha experimentado ni observado en otro ser humano. En la vida de los humanos no es posible encontrar una felicidad que no tenga fisuras aunque la deseen. Con suerte, podrán poseer una felicidad tocada por preocupaciones, dolores y trabajos.

Así, podemos deducir que si los humanos deseamos una felicidad que no hemos experimentado en nuestra vida es porque nos acordamos de Dios, del que procedemos y del que llevamos su impronta.

Para completar este argumento racional de Dios, san Agustín le propone al ser humano que trascienda su propia memoria, que vaya más allá de ella, para encontrarse con Dios. He aquí un breve y conocido texto agustiniano: «¿Qué haré, pues, oh vida mía verdadera, Dios mío? ¿Traspasaré también esta virtud mía que se llama memoria? ¿La traspasaré para llegar a ti, luz dulcísima?» (*Confesiones*, X. XVII, 26).

Hasta ahora, los accesos racionales a Dios de los que nos habla san Agustín han partido del hombre, la *via homini*, que es la más transitada por el filósofo. Sin embargo, también considera que la *via mundi* tiene algo que decir sobre la existencia de Dios. El Universo es visto como un reflejo de lo divino, de su Hacedor que se manifiesta en el orden y en la necesidad de una causa para las criaturas mudables del mundo. Cuando san Agustín dirige su mirada a las cosas del mundo y les increpa, éstas le contestan: «Decidme algo de mi Dios, ya que vosotras no lo sois; decidme algo de él". Y exclamaron todas con grande voz: "Él nos has hecho". Mi pregunta era mi mirada, y su respuesta, su apariencia» (*Confesiones*, X, VI, 9).

Acabamos de recorrer el acceso racional a Dios elaborado por san Agustín. Es lo que él llamó la inteligencia que antecede a la fe. El ser humano es racional y debe usar su inteligencia para llegar al principio de todas las cosas. En esto consiste la Filosofía: «Ni persigue otro fin la verdadera y auténtica Filosofía sino enseñar el principio sin principio de todas las cosas y la grandeza de la Sabiduría que en Él resplandece, y los

bienes que sin detrimento suyo han derivado para siempre de ahí» (*El orden*, II, V, 16).

Pero una vez explotada esta vía y como filósofo cristiano, acepta lo que las Escrituras dicen de Dios. Es decir, acepta que Dios es Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Entonces, comienza la andadura agustiniana de filósofo cristiano. Quiere arañar algo de comprensión al misterio trinitario de Dios, buscar algunas analogías para desentrañarlo en alguna medida, que se ajusta a la razón limitada del hombre. Y para comprender a Dios desde esta atalaya de la inteligencia de la fe, va a tener un aliado imprescindible que es el propio ser humano, hecho a su imagen y semejanza. Es lo que san Agustín llama, inteligencia de la fe. De este modo la filosofía será, de ahora en adelante, una penetración en la sabiduría revelada, una captación más profunda de los dos temas que para el filósofo y teólogo san Agustín eran decisivos: Dios y el hombre.

2.3. La temática del hombre

Para comprender la importancia que san Agustín da al ser humano en su filosofía, podemos echar mano de estas palabras en las que señala cómo, en ocasiones, los propios seres humanos nos olvidamos de nosotros mismos: «Viajan los hombres por admirar las alturas de los montes, y las ingentes olas del mar, y las anchurosas corrientes de los ríos, y la inmensidad del océano, y el giro de los astros, y se olvidan de sí mismos» (*Confesiones*, X, VIII, 15).

Una de las primeras preguntas que se hace san Agustín al empezar su antropología es: ¿quién soy? y se responde: un hombre con alma y cuerpo, lo uno interior y lo otro exterior (*Confesiones*, X, VI, 9). Hay que hacer una pequeña aclaración antes de proseguir nuestro estudio. san Agustín habla siempre de hombre (*homo-hominis*) pero en un sentido genérico, es decir, referido al varón y a la mujer como tendremos ocasión de ver. Hemos de tener en cuenta esto para no caer en un juicio peyorativo desde las categorías actuales de la antropología social y cultural.

San Agustín, al que se le ha considerado seguidor del platonismo, en este aspecto como en otros muchos, se separa de Platón para el cual el hombre es su alma y el cuerpo su cárcel o tumba. San Agustín es

consciente de los dos elementos que constituyen al ser humano aunque dé siempre la primacía al alma. Y da dos razones para afirmarlo. La primera de ellas es que el alma es la que recibe las informaciones que le traen los mensajeros corporales, como llama a los sentidos. Las preside y las juzga. El hombre interior es quien conoce todas estas cosas a través del hombre exterior (*Confesiones,* X, VI, 9).

La segunda razón o argumento esgrimido por san Agustín para defender la superioridad del alma frente al cuerpo, reside en aquella afirmación bíblica del hombre hecho a imagen de Dios (Gn., I, 26) y que san Agustín encuentra en el alma humana: «En tu alma se halla se halla la imagen de Dios: la mente del hombre la contiene» (*Comentarios a los Salmos*, XXXII, II, 16).

Hay que decir que, en este punto confluyen el platonismo y el cristianismo. Para Platón, como sabemos, el mundo es una copia del mundo divino, el de las Ideas, y, por lo tanto refleja a aquel, es su imagen. El hombre, por su alma lleva también la impronta de lo divino. La conclusión no es otra que para conocer al hombre hay que relacionarlo con lo divino. De lo contrario, su conocimiento no estaría completo. Tendríamos de él una visión biológica, histórica, social o psicológica pero nunca metafísica o teológica. Así lo han entendido muchos filósofos a lo largo de la historia al hacer hincapié en la relación estrecha que une al hombre con Dios.

a) El hombre como imagen de Dios

Este es quizás el tema estrella del agustinismo. La búsqueda en el ser humano de lo que tiene de divino. San Agustín descubre, desde los presupuestos bíblicos, que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios: «Es cierto que Dios en el día sexto hizo al hombre a su imagen y semejanza; y que también allí se dijo: varón y mujer los hizo» (*Gn.,* I, 27). «Hemos visto que la primera de estas dos frases debe entenderse del alma mientras que la segunda, donde se distinguen los sexos, la debemos tomar como dicha en relación a los cuerpos» (*El Génesis al pie de la letra*, X, II, 3).

El alma humana, a la que san Agustín denomina hombre interior, es la parte más importante del ser humano y la mente o espíritu lo más

elevado de ella. Justamente la imagen de Dios en el hombre se encuentra en la mente, en su espíritu. Pero, ¿en qué consiste el espíritu? Para san Agustín, el espíritu se identifica con la inteligencia o razón, con la voluntad libre y con la memoria intelectual. Es precisamente el espíritu el que le diferencia de los animales y de los demás seres del mundo.

Una consecuencia importante de llevar el hombre en su espíritu la impronta de Dios es la igualdad ontológica entre varón y mujer, entre hombres y mujeres que diríamos hoy. Ambos son imágenes de Dios y juntos ocupan el puesto más alto en el mundo.

Sin embargo, san Agustín, como ya hemos dicho, no se contenta con esta afirmación: el hombre lleva la imagen de Dios en su espíritu. Quiere averiguar la manera en que esa imagen se manifiesta. Y como filósofo cristiano va a intentar indagar el vestigio trinitario en la mente de cada persona. Veámoslo.

San Agustín quiere no sólo conocer al hombre sino, por medio de él, al Dios trinitario. Y nos podemos preguntar, ¿qué analogías descubiertas en la naturaleza humana le llevan a comprender algo más del misterio trinitario?

San Agustín que aúna siempre razón y fe, empieza afirmando que Dios es Amor y defiende que, cuando los seres humanos amamos, se manifiesta en nosotros una primera trinidad o vestigio de la Trinidad divina: «Yo, lo que amo y el amor». Es *la trinidad del espíritu, de su conocimiento y amor.*

Pero, de inmediato, descubre una objeción a esta trilogía que desaparece cuando la persona se conoce a sí misma que es la condición necesaria para que la imagen pertenezca a la naturaleza humana: «¿Qué decir si sólo me amo a mi mismo? ¿No serán entonces dos los elementos: lo que amo y el amor?» (*La Trinidad,* IX, II, 2). Para salvar esta dificultad san Agustín se da cuenta de que para que el yo goce de su presencia y se ame, tiene que tener un conocimiento o noticia de sí «*mente, noticia y amor*». He aquí la primera trinidad descubierta en la mente humana, reflejo de la divina: «Es, pues, cierta imagen de la Trinidad, el alma, su conocimiento, hijo y verbo de sí misma, y en tercer lugar, el amor» (*La Trinidad,* IX, XII, 18).

No obstante, san Agustín, como buen minero del espíritu, quiere profundizar más y llegar a la verdadera veta que no es otra que *la trinidad de las facultades: memoria, inteligencia y voluntad*. Esta trinidad o trilogía del espíritu se puede captar cuando buscamos el origen de nuestros actos, en concreto, de nuestro propio conocimiento. El espíritu, lo más elevado del alma, se conoce cuando se recuerda, conoce y ama Tres realidades, en este caso facultades que son un eco o llevan una semejanza del misterio trinitario del Dios cristiano.

Por último, la epifanía o manifestación auténtica de la imagen de Dios en toda persona, a pesar del deterioro que la imagen pueda llevar por el mal que en ella habita, se da cuando el ser humano es capaz de contemplar estas tres facultades como reflejo del Dios trinitario. En este punto, se da una nueva conjunción de la filosofía y de su fe cristiana: la inteligencia que penetra en la fe, la inteligencia de la fe: «Se llegó a descubrir la trinidad en la imagen de Dios, que es el hombre según la mente, renovada por el conocimiento de Dios, conforme a la imagen del que creó al hombre a su semejanza, y así percibe la sabiduría, contemplación de lo eterno» (*La Trinidad*, XV, III, 5). Esta imagen no es estática, debe ir asemejándose más a Dios a través de la práctica de las virtudes morales hasta llegar a su meta que es la eternidad.

b) Características del alma

La primera característica del alma humana es su espiritualidad. El alma no está hecha ni de tierra, ni de fuego ni de agua ni, tan siquiera, del más sutil de todos los elementos: el aire. Aunque el alma reciba las noticias de las cosas exteriores por los sentidos, es tan distinta a ellos que cuando quiere estudiarse a sí misma o entender las cosas divinas o a Dios se aparta de los sentidos, sintiéndose libre de todo obstáculo y elevando la mirada de su mente. El alma conoce muchas cosas diferentes a lo corporal por su entendimiento o razón. (*El Génesis al pie de la letra*, VII, XIV, 20). En la Modernidad, el propio Descartes siguió con este mismo planteamiento (*Discurso del Método*, IV parte).

La segunda característica del alma es su inmortalidad. En sus primeros escritos san Agustín sigue una de las argumentaciones platónicas. En sus *Soliloquios* afirma que la disciplina, equivalente al conocimiento científico, siempre es y es inalterable. Por lo tanto, el sujeto o mente

humana en la que subsiste, es también inmortal. En su obra, *La inmortalidad del alma*, ahonda en este mismo argumento: «Si la disciplina no puede subsistir, sino en un sujeto y éste ha de ser vivo; si ella siempre es, y no puede dejar de ser aunque esté en un sujeto, el sujeto en el que reside la disciplina tiene que vivir siempre» (*La inmortalidad del alma*, I, 1). Como hemos podido apreciar, san Agustín no es original en este punto en el que acepta uno de los argumentos platónicos. Pero este aspecto manifiesta que san Agustín, a pesar de ser ya un filósofo cristiano, nunca abandona la razón que construye los presupuestos racionales de la fe cristiana.

La inmortalidad es además una condición, *sine qua non*, para ser feliz: «Si la vida perenne no fuera patrimonio del hombre, en vano buscaría la bienandanza: sin inmortalidad no existe ventura» (*La Trinidad*, XIII, VII, 10).

c) Características del cuerpo

San Agustín denomina el cuerpo como hombre exterior, uno de los elementos constitutivos del ser humano. El cuerpo se corresponde con todo aquello que tenemos en común con los animales: es orgánico y material, capaz de un conocimiento sensible, de generar imágenes y recuerdos de las sensaciones. Por último, tiene movimiento propio. San Agustín no lo desprecia como sí lo hacía la tradición platónica. La valoración que hace del cuerpo, ciertamente no le viene de la filosofía sino de su propia fe cristiana.

¿En qué sentido es presentado el cuerpo como algo de valor en el conjunto humano? En primer lugar, para san Agustín, en el cuerpo de las personas vemos un vestigio de la trinidad divina aunque no una imagen como en el alma. Este vestigio está más acorde a nuestra mirada que se acerca a lo material. De todos los sentidos, san Agustín elige el más perfecto según la tradición filosófica: la vista, cercana a nuestra intelección de la realidad: «Acudimos con preferencia al sentido de la vista. Es el sentido corporal más noble y el más próximo, salvo la diferencia de género, a la visión de la inteligencia» (*La Trinidad*, XI, I, 1). En nuestra visión san Agustín descubre una cierta trinidad, vestigio de la divina: *el objeto que vemos, la visión y la atención del alma.*

Analiza estos tres elementos por separado. Cuando se pregunta por la visión afirma: «¿Qué es la visión sino el sentido informado por el objeto que se percibe?» (*La Trinidad*, XI II, 2). La visión que se ha formado en nuestro ojo es de diferente naturaleza al cuerpo exterior que la ha impreso en nosotros: el objeto exterior que existe de modo independiente. En este punto san Agustín defiende un realismo filosófico. Por último, la atención del alma que mueve la vista para que permanezca en el objeto contemplado.

En segundo lugar, y ahondando más en el hombre exterior como lo hizo con el hombre interior, san Agustín descubre una segunda trinidad: memoria sensible, visión interior y voluntad para unirlas: «Porque desvanecida la imagen del objeto corporal que se dejaba sentir corporalmente, permanece en la memoria su semejanza, para que se verifique la visión interior, como antes, al exterior, era informado el sentido por el objeto sensible. Así surge la trinidad integrada por la memoria, la visión interior, y la voluntad que une a las dos. Y al apiñarse estas tres cosas en unidad, su colación unitiva se denomina pensamiento» (*La Trinidad*, XI, III, 6). Esta segunda trinidad descubierta en el hombre exterior constituye un vestigio más cercano a la Trinidad divina y nos abre a horizontes que nos permiten otear nuevas perspectivas antropológicas.

Otro argumento fuerte, también derivado de sus creencias cristianas, para ensalzar el cuerpo o no minimizarlo, es el de la resurrección de los cuerpos: «La resurrección de la carne, del cuerpo, implica que éste será restaurado, transformado, pasando de un cuerpo mortal a uno inmortal» (*La Ciudad de Dios*, XIII, 20). No será entonces necesario desprenderse del cuerpo, rechazarlo por no formar parte de la esencia del ser humano.

San Agustín considera el cuerpo tanto desde el punto de vista filosófico como desde el teológico que, en este caso, lo catapulta más allá de sus limitaciones biológicas y materiales. Es un planteamiento muy original que, lejos de despreciar la razón humana, la complementa en otro nivel más elevado que, no olvidemos, para san Agustín es el de la inteligencia de la fe.

d) La libertad humana

La libertad es uno de los temas filosóficos que más debates y controversias ha generado en el quehacer dialéctico y argumentativo de los filósofos. Y, no es de extrañar, al ser una capacidad que distingue a la persona del resto de los seres vivos y que contribuye a realizarla o, por el contrario, a deshumanizarla.

San Agustín, filósofo apasionado, como hemos visto, por la verdad, no lo es menos de la libertad y, en su defensa, frente a maniqueos y pelagianos en los siglos IV y V d. C., generó muchas controversias y argumentaciones. La libertad es analizada por el filósofo, desde una perspectiva teísta y teológica.

En primer lugar, san Agustín es consciente de que el hombre limitado no puede ser portador de una libertad ilimitada, absoluta. La limitación ontológica del ser humano estaría reñida con la posibilidad de una libertad sin límites como defendieron filósofos ateos como Sartre o el propio Nietzsche. El primero niega a Dios para defender su libertad total y, el segundo, hace del hombre un superhombre creador de valores. Para san Agustín sólo un Ser ontológicamente independiente, es decir, sólo Dios, puede ser libre de modo absoluto. Así, el punto de partida agustiniano es la defensa de la libertad humana pero de una libertad limitada, relativa y no fundadora de valores sino necesitada de elegir un bien superior a ella para realizarse y engrandecerse.

En segundo lugar, la libertad humana no sólo es limitada sino que se encuentra en el interior del ser humano cuya imagen divina ha sido deteriorada, no destruida como afirma la tradición protestante, por el mal y el pecado. Como consecuencia, para poder llevar a cabo una restauración de la persona, será necesaria no sólo la libertad humana sino también la cooperación del propio Dios en la ejecución de las obras buenas que irán dando forma a este hombre nuevo.

¿Cuál es la concepción más acabada de la libertad que nos dejó san Agustín? Para responder esta pregunta, primero vamos a analizar cómo la entiende el común de los mortales. Hay una idea sobre ella que se ha convertido hoy en un dogma: la libertad es la capacidad de elección y en el ámbito moral, la de elegir entren el bien y el mal. Esta forma gene-

ralizada de entender la libertad no es con la que san Agustín termina su discurso sobre ella. Va más allá. Para el filósofo, sólo hay auténtica libertad cuando ésta elige el bien. Esta afirmación chocaría seguro si planteáramos esta tesis en cualquiera de los múltiples debates que se hacen hoy sobre la libertad. Para entender el punto de vista agustiniano, es preciso adentrarnos en él y profundizar más en sus argumentos.

Para el estudioso de san Agustín, Juan Pegueroles, el concepto de libertad en san Agustín comporta dos elementos: la autodeterminación de la voluntad y la orientación al bien. La segunda, puede ser doble: al bien como bien-para-mí o felicidad, y al bien como bien-en sí o moralidad. De este modo, el fin último y el bien supremo al que tiende el hombre es Dios, el cual es a la vez orden (bien-en sí) y paz (bien-para-mí). La autodeterminación de la voluntad equivale a voluntario y la autodeterminación más orientación al bien como bien-para-mí es *liberum arbitrium*. Por último, la autodeterminación más orientación al bien como bien-para-mí y como bien-en sí es *libertas.*

Ya han aparecido los dos tipos de libertad de los que hablaba san Agustín. La libertad como libre albedrío que busca la felicidad propia y la libertad como tal, la libertas, que no sólo busca el bien personal sino el bien en sí mismo. En última instancia, es la que busca a Dios, encarnación del Bien y el único que puede llevar a plenitud al ser humano y hacerle verdaderamente feliz.

En definitiva, el comprender que el libre albedrío aspira a la felicidad pero es incapaz de hacer el bien por sí solo, es decir, que no puede hacer aquello que nos haría felices, nos llevará a la concepción de la *libertas* o auténtica libertad que sí es capaz de realizar el bien pero con la ayuda de la gracia divina, frente a las tesis pelagianas que defendían lo contrario. San Agustín nos muestra que la verdadera libertad, la *libertas*, consiste precisamente en hacer el bien, diríamos más, en la necesidad del bien e imposibilidad del mal. Sólo el Bien puede hacer libres y felices a las personas. San Agustín ha llevado a cabo, también en el tema de la libertad, una perfecta unión entre razón y fe.

Por último, podemos constatar frente a las tesis ateas que ven la liberación del hombre en una total autonomía de Dios, que san Agustín, por el contrario, concibe la libertad como un acercamiento progresivo a

Dios. Cuanto más cerca estemos de Dios más libres seremos y viceversa. Es una muestra más de nuestra dependencia ontológica de Dios, tanto en el orden del ser como en el orden del obrar, del actuar. Resumiendo, para san Agustín no hay libertad verdadera en el ser humano sin Dios.

2.4. La temática del mundo

a) Creación del mundo

Para adentrarnos en la temática del mundo, tal y como la plantea san Agustín, hemos de tener en cuenta que parte de los mismos presupuestos de los que partió para explicar a Dios y al ser humano: la razón y la fe.

La cuestión más importante que se le plantea es estrictamente filosófica: ¿cuál es el origen del mundo, del Universo? Y para contestarla va a aceptar lo que dice la fe cristiana y va a utilizar la razón para profundizar en un concepto que es básico para entender de dónde viene el mundo. Se trata del concepto de creación que aparece en la Biblia: «Sobre la creación del mundo por Dios en nadie creemos con más seguridad que en el mismo Dios ¿Y dónde le hemos oído. En parte alguna mejor que en las Sagradas Escrituras, donde dijo un profeta: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra*» (Gn, 1,1; *La Ciudad de Dios*, XI, IV, 1).

San Agustín se enfrenta aquí a maniqueos y platónicos. La creación es para san Agustín un acto libre de Dios, en contra de los maniqueos, y un sacar *ex nihilo* y no de sí o de una materia primigenia como afirmaban los platónicos, a todos los seres que pueblan el mundo.

Es una idea que hasta la aparición del cristianismo no había tenido lugar en la filosofía. Se trata de un concepto revelado que, poco a poco, va introduciéndose en la filosofía y la va fecundando desde fuera. Ya Filón de Alejandría, filósofo judío y neoplatónico, empezó a abordar este concepto extra filosófico.

¿Qué supuso la aceptación de la creación por parte de san Agustín? En primer lugar, la negación del panteísmo[3]. En segundo lugar, con la creación aparece el tiempo, rasgo distintivo de los seres del mundo. En

[3] Doctrina filosófica que identifica a Dios con el mundo, de modo que Dios no tiene un ser distinto del ser del mundo. Según esta doctrina, existe una única sustancia o naturaleza: el ser existente por sí, absoluto, eterno, infinito e impersonal. Hay diversas formas de panteísmo y encontramos un eco importante del mismo en la filosofía moderna.

tercer lugar, la posibilidad de un nexo o lugar de encuentro entre Dios, ser por esencia y las criaturas que reciben su ser al ser creadas por un Dios grande, inefable e invisiblemente hermoso (*La Ciudad de Dios,* XI, IV, 2 y XI, VI, 2).

El mundo al ser creado, lleva también la impronta, el reflejo o una cierta imagen de su creador. La temática de la imagen divina del mundo fue muy querida por los platónicos. El mundo no podía sustraerse a su origen divino y trinitario: «Pues toda cosa o sustancia, o esencia, o naturaleza, o llámese con otro nombre más adecuado, reúne al mismo tiempo estas tres cosas: que algo es único, que difiere por su forma de las demás, y que está dentro del orden universal» (*La verdadera religión*, VII, 13).

Así para san Agustín, al igual que para los filósofos griegos, el mundo, el Universo es un Cosmos, un todo ordenado y armónico que está lleno de racionalidad y puede ser conocido por la inteligencia inquisidora del ser humano.

De este modo, la creación del mundo hace posible una vía de acceso, también racional, a Dios, por su orden y regularidad. No es un fruto del azar sino de una inteligencia pensante que voluntariamente le dio la existencia.

b) Creación y Evolución ¿Compatibles?

El primer problema que, desde la perspectiva actual, se nos podía plantear es el de la conciliación de la creación del mundo por Dios con la constatación científica de que éste no ha sido siempre así ni tan siquiera sus habitantes ¿Son incompatibles ambos conceptos?

Para poder contestar esta pregunta tenemos que trabajar con dos conceptos fundamentales. El primero, el de las Ideas platónicas que en san Agustín se convierten en Ideas ejemplares. Y el segundo, un concepto proveniente del estoicismo: el de las razones seminales.

San Agustín coloca las Ideas platónicas no en un mundo aparte sino en la propia mente divina: las Ideas ejemplares existen desde toda la eternidad en el Verbo divino. Son unos modelos o arquetipos de todas y cada una de las realidades que existirán con la creación. Dios ve en sí mismo todas las esencias que van a ser creadas. Estas ideas se identifican

con Dios y son verdades eternas e inmutables de las que participan las cosas y que podemos conocer, por su reflejo en el mundo e iluminación divina.

Esta teoría de las Ideas ejemplares parece que lleva implícita la negación de toda evolución en el mundo. Se diría que avala la tesis de algunos extremistas que rechazan, desde la idea de una creación anquilosada y única, todo tipo de teoría evolucionista.

Sin embargo, no es así en el agustinismo. Para el filósofo y teólogo, la creación hay que entenderla como algo vivo, destinada a crecer en orden y belleza. El mundo no es algo estático, ni algo creado de forma definitiva, sino que va realizando todas sus potencialidades a lo largo del tiempo y, son justamente, las razones seminales, las que manifiestan las capacidades latentes de desarrollo que se encuentran en todas las cosas creadas. La creación de Dios no es definitiva, súbita sino, en el tiempo. Dios ve las cosas que vendrán y que aún no están, se podría decir. Tanto los seres del mundo como el hombre son dinámicos, llevan un germen de cambio y de crecimiento perfectamente compatible con la creación.

¿Qué son exactamente estas razones seminales? Son gérmenes o potencias invisibles que se desarrollan en los seres de las diversas especies si tienen las condiciones adecuadas. Algunos han creído ver aquí incluso una especie de bosquejo de la teoría evolutiva. Es verdad que para san Agustín Dios creó todo pero no tal y como ahora lo conocemos. Sin embargo, sería un anacronismo pensar que defendía una teoría evolutiva. Sus intereses iban por otros derroteros pero esto nos sirve para constatar y defender que la creación, en modo alguno, es incompatible con los cambios y las diversas evoluciones de los seres vivos para adaptarse al entorno. Todo lo contrario, la mutabilidad del mundo es el fundamento de la necesidad de cambio y adaptación.

Pasemos a ver en qué entorno se fraguó esta temática en san Agustín. Esta teoría de una creación viva, permitió a san Agustín conciliar tanto la creación del mundo por Dios como la existencia de un mundo inacabado y con el que Dios, de alguna manera y a grandes rasgos, colabora providencialmente. Le permitió, sobre todo, resolver un problema exegético, es decir, de interpretación de la Biblia muy preocupante. Puede así conciliar dos textos bíblicos, en apariencia contradictorios. En el

Eclesiástico (18,1) se dice: «El que eternamente lo creó todo por igual», mientras que, según el *Génesis* (1,21; 1,26), se afirma que unas cosas fueron creadas antes que otras, por ejemplo, los peces y las aves el día quinto y el ganado, las bestias y el hombre el sexto día.

Podríamos concluir que para san Agustín, Dios creó todas las cosas a la vez pero no en la misma condición. Plantas, aves, peces, animales y hombres fueron creados potencialmente, en sus razones seminales. Esta afirmación nos permitiría aceptar la teoría evolutiva dentro de una teoría creacionista del mundo pues éste no es el mismo que en el momento de su aparición.

Como vemos, san Agustín está siempre dispuesto a servirse de conceptos filosóficos como herramientas bien afiladas en su inteligencia de la fe o comprensión de las verdades reveladas. En este caso, el concepto de «razones seminales» ya fue utilizado por el propio Plotino a quien leyó (*Enéada* 3,17 y 2,1) pero su procedencia era estoica.

Sorprende la originalidad en su doctrina de la creación que se manifiesta en el desarrollo de las razones seminales, en mostrar la armonía y el orden de las cosas y en sus análisis del tiempo y del cambio. Presenta una nueva imagen filosófica y teológica de la creación.

2.5. La temática de la Historia: La Ciudad de Dios

San Agustín nos ofrece una concepción de la historia en su larga y difícil obra, *La Ciudad de Dios*. Madurada y escrita a lo largo de trece años (413-426), es uno de los libros principales de san Agustín al que se le puede considerar el creador de la filosofía de la historia.

La tesis fundamental que defiende en esta extensa obra es la radical trascendencia del cristianismo con respecto al Imperio Romano y con respecto a todos los posibles regímenes políticos. El nombre, *La Ciudad de Dios,* lo toma san Agustín del Salmo 87,3: «Glorias se dicen de ti, ciudad de Dios».

El libro lo escribe con la ocasión de la impresión causada por la caída de Roma en poder de los bárbaros (agosto del 410) El abatimiento de paganos y cristianos era enorme. Los primeros se preguntaban, ¿cómo los dioses protectores de la ciudad habían permitido esta tragedia? Los

cristianos no entendían tampoco cómo Roma, imagen terrena del Reino de Dios y protegida por los apóstoles Pedro y Pablo, podía haber caído en manos de los bárbaros. Así, san Agustín, decide darles unas respuestas que pudieran sacarles de su estupor. Quería además refutar los argumentos de los paganos que atribuían los desastres sobrevenidos a Roma a la adopción del cristianismo y el abandono de los antiguos dioses. La finalidad principal de *La Ciudad de Dios* era la de fortalecer la fe de los cristianos en aquellos terribles momentos de prueba, su confianza en la Providencia divina y la seguridad del triunfo final del bien sobre el mal.

Los veintidós libros que conforman *La Ciudad de Dios*, se dividen en dos partes. La primera parte comprende los libros I al X. La segunda parte de la obra abarca los libros XI al XXII que constituyen una defensa de la fe cristiana y aparece en ellos un estudio de las dos ciudades: «Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloría en sí misma; la segunda se gloría en el Señor» (*La Ciudad de Dios*, XIV, 28).

A cada una de las dos ciudades se pertenece, no por razones exteriores: nacimiento, familia, lugar en el que se vive, por ser cristiano, sino por una decisión de las personas que, o bien escogen a Dios como referente último de su vida o bien se escogen a sí mismas.

San Agustín sabe que no hay ciudad o Estado ideal terreno en el que impere la perfecta justicia. Para él, el Estado ideal platónico no puede existir más que en el pensamiento o en los escritos del filósofo. Las sociedades justas sólo estarían en las palabras de los filósofos y en sus buenos deseos. Sólo en la *Ciudad de Dios* puede darse una perfecta justicia. La perfección de esta ciudad regida por una referencia a las normas divinas tendrá lugar en una vida futura, dado que en este mundo, en el que vivimos, convive con la ciudad terrena, imperfecta e injusta. En la Ciudad terrena los hombres ponen la confianza en sí mismos mientras que en la celestial ponen su objetivo último en Dios, es decir, ordenan sus pensamientos y acciones según la norma divina. En la primera son autosuficientes y están desligados de Dios y, en la segunda, aceptan su dependencia ontológica y ética e intentan así construir la ciudad celeste en el interior de la ciudad terrena con el fin, no sólo de construir aquella

sino también de mejorar y perfeccionar la vida de los hombres en la ciudad civil o terrena. San Agustín tiene en cuenta en su reflexión sobre la Iglesia la polémica contra los donatistas[4] quienes se presentaban como representantes de la Iglesia de los puros y de los santos, mostrando que la santidad esencial de la Iglesia tiene como fin conducir a los hombres a la santidad, pues en el mundo existe un gran número de pecadores. Una vez más, comprobamos que en san Agustín no es posible separar la filosofía de la teología. No sólo lleva a cabo una filosofía de la historia, sino también una teología de la historia.

Después de habernos aventurado a entender algo de las diversas temáticas en las que trabajó san Agustín, podemos afirmar, sin miramientos, que su influencia continúa hasta nuestros días a través de una corriente de pensamiento llamada *agustinismo.* Es uno de los grandes filósofos y teólogos de la Antigüedad, figura sobresaliente entre los Padres de la Iglesia y el iniciador del humanismo cristiano.

El enfrentarnos con san Agustín puede y debe mover nuestra capacidad de pensar con rigor y con espíritu crítico, incluso ante las propias soluciones que plantea el filósofo.

[4] El donatismo recibe el nombre de su fundador, Donato el Grande. El donatismo defendía que la verdadera Iglesia está compuesta solamente por hombres santos y puros, es decir de la importancia capital de la santidad de los miembros d ela Iglesia y especialmente de los ministros, tanto en sus fundamentos doctrinales como, y especialmente, en su moralidad de modo que hacían depender la eficacia de los sacramentos de la dignidad o indignidad personal de los ministros.

TEXTOS

SAN AGUSTÍN

Texto 1

Mas como de la naturaleza de la mente se trata, apartamos de nuestra consideración todos aquellos conocimientos que nos vienen del exterior por el conducto de los sentidos del cuerpo, y estudiemos con mayor diligencia el problema planteado, a saber: que todas las mentes se conocen a sí mismas con certidumbre absoluta. Han los hombres dudado si la facultad de vivir, recordar, entender, querer, pensar, saber y juzgar provenía del aire, del fuego, del cerebro, de las sangre, de los átomos; o si, al margen de estos cuatro elementos, provenía de un quinto cuerpo de naturaleza ignorada, o era trabazón temperamental de nuestra carne, y hubo quienes defendieron esta o aquella opinión. Sin embargo, ¿quién duda que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga?; puesto que, si duda vive; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene asentir temerariamente. Y aunque dude de todas las demás cosas, de estas jamás debe dudar; porque, si no existiesen, sería imposible la duda.

Tratado sobre la Santísima Trinidad, en Clemente Fernández, *Los filósofos medievales. Selección de textos. I. Filosofía patrística. Filosofía árabe y judía*, BAC, Madrid 1979, Libro X, cap. X, 14, n. 672, p. 422.

Texto 2. *Imagen de la Trinidad en la naturaleza humana*

Indudablemente en nosotros hallamos una imagen de Dios, de la Trinidad, que, aunque no es igual, sino muy distante de ella, y no coeterna a ella, y, para decirlo en pocas palabras, no de la misma sustancia que Él es, con todo, es la más cercana a Dios, por naturaleza, de todas las criaturas. Es además perfeccionable por reformación para ser próxima también por semejanza. Somos, conocemos que somos y amamos este ser y este conocer. Y en las tres verdades apuntadas no nos turba falsedad ni verosimilitud alguna. No tocamos esto, como las cosas externas, con los sentidos del cuerpo, como sentimos los colores viendo, los sonidos oyendo, los olores oliendo, los sabores gustando, lo duro y lo blando palpando; ni como damos vueltas en la imaginación a las imágenes de cosas sensibles, tan semejantes a ellos, pero no corpóreas, y las retenemos en la memoria, y gracias a ellas nacen en nosotros los deseos, sino que, sin ninguna imagen engañosa de fantasías o fantasmas, estamos certísimos de que somos, de que conocemos y de que amamos nuestro ser. En estas verdades me dan de lado todos los argumentos de los académicos, que dicen: ¿Qué? ¿Y si te engañas? Pues, si me engaño, existo. El que no existe, no puede engañarse, y por eso, si me engaño, existo. Luego, si existo, si me engaño, ¿cómo me engaño de que existo, cuando es cierto que existo si me engaño? Aunque me engañe, soy yo el que me engaño y, por tanto, en cuanto conozco que existo, no me engaño. Síguese también que, en cuanto conozco que existo, no me engaño. Como conozco que existo, así conozco que conozco. Y cuando amo estas dos cosas, les añado el amor mismo, algo que no es de menor valía. Porque no me engaño de que amo, no engañándome en lo que amo, pues aunque el objeto fuera falso, sería verdadero que amaba cosas falsas. ¿Qué razón habría para reprender y prohibirme amar como falsas, si fuera falso que amo tales cosas? Siendo esas cosas ciertas y verdaderas, ¿quién duda que, cuando son amadas, ese amor es cierto y verdadero? Tan verdad es, que no hay nadie que no quiera existir, como que no hay nadie que no quiera ser feliz. Y ¿cómo puede ser feliz, si no existe?.

La Ciudad de Dios, en Clemente Fernández, *Los filósofos medievales. Selección de textos. I. Filosofía patrística. Filosofía árabe y judía*, BAC, Madrid 1979, Libro XI, cap. XXVI, n. 743, pp. 465-466.

EJERCICIOS DE AUTOEVALUACIÓN

1. Explique los elementos esenciales que diferencia el ser y el ente en Boecio.
2. Intente explicar en qué medida la filosofía contribuyó a la renovación de la teología en los autores de esta época.
3. Exponga diferentes razones que expliquen el salto de la *latinitas* antigua a la *latinitas* medieval.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Traducciones en español

Agustín*, Obras completas*, 41 vol., BAC, Madrid 1946 y ss..

Fuentes patrísticas. Colección de textos en edición crítica y bilingüe, Editorial Ciudad Nueva, Madrid.

Biblioteca de patrística. Introducción y traducción castellana de textos patrísticos, Editorial Ciudad Nueva, Madrid.

Manuales

Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía, vol. 2: De san Agustín a Escoto*, Ariel, Barcelona 1989 (2ª ed.). El periodo patrístico: 25-49. San Agustín: 50-95.

Gilson, Étienne*, La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, 1989 (2ª ed.). Padres Griegos y Latinos (cap. I y II): 17-162 (En estas páginas vna incluidas cosas del siguiente tema).

León FLorido, Francisco, *Historia del Pensamiento Clásico y Medieval*, Escolar y Mayo, Madrid 2012. De los comienzos a la Patrística: 187-214; San Agustín:215-228.

Merino, José*, Historia de la filosofía medieval*, BAC, Madrid 2001. Filosofía patrística: 29-46; San Agustín: 47-75.

Ramón Guerrero, Rafael, *Historia de la filosofía medieval*, Akal, Madrid 2002. La elaboración del pensamiento franciscano y San Agustín: 20-44.

Reale, Giovanni; Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona 2004 (3ª ed.). La patrística (incluido san Agustín): 351-400.

SARANYANA, Josep-Ignasi, *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*, Eunsa, Barañain (Navarra) 2007 (2ª ed., aumentada y revisada). La filosofía patrística y san Agustín (cap. II y III): 39-82.

TREVIJANO, Ramón, *Patrología*, BAC, Madrid 2001.

Literatura secundaria en español

ALESANCO, Tirso, *Filosofía de San Agustín*, Augustinus, Madrid 2004.

ÁLVAREZ, Saturnino, *Regio media salutis: Imagen del hombre y su puesto en la Creación*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1988.

BERARDINO, Angelo (dir.), *Diccionario patrístico y de la Antigüedad cristiana I-II*, Sígueme – Institutum Patristicum «Agustinianum», Salamanca, 1991-1992.

CAMPENHAUSEN, Hans von, *Los padres de la Iglesia I: Padres griegos*, Cristiandad, Madrid 1974.

—, *Los Padres de la Iglesia II: Los Padres latinos*, Madrid, Ed. Cristiandad, 2001

DOLBY, Carmen, *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín*, Eunsa, Pamlona 1993 (2ª ed., Pamplona, 2002).

—, *San Agustín*, Editex, Madrid 2003.

—, *La búsqueda de la Verdad y el Bien en San Agustín,* Ediciones Isabor – AVK Verlag, Murcia – Marburg 2010.

DOLBY, Carmen; Rubio, Mercedes; Sellés, Juan Fernando, *Agustín de Hipona 1. Las Confesiones, Libro X. La vía interior hacia Dios*, Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1993.

GARRIDO, Juan José, *San Agustín. Breve introducción a su pensamiento*, Valencia, Facultad de Teología de Valencia, Valencia 1991.

MOLINÉ, Enric, *Los Padres de la Iglesia. Una guía introductoria I-II*, 2ª ed., Palabra, Madrid 1986.

MORENO, Juan Antonio*, El método en la filosofía agustiniana*, Universidad de Málaga, Málaga 2002.

PADOVESE, Luigi, *Introducción a la Teología patrística*, Verbo Divino, Pamplona 1996.

PEGUEROLES, Juan, *San Agustín, un platonismo cristiano*, PPU, Barcelona 1985.

QUAESTEN, Johannes, *Patrología I y II*, BAC, Madrid 1984-1985.

SCIACCA, Michele Federico, *San Agustín*, Luis Miracle, Barcelona 1955.

TREVIJANO, Ramón, *Patrología*, 3ª ed., BAC, Madrid 1998.

UÑA, Agustín, *San Agustín (354-430)*, Ediciones del Orto, Madrid 1994.

TEMA II
LA HERENCIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA: EL NACIMIENTO DE LA *LATINITAS* CRISTIANA

Manuel Lázaro Pulido

Introducción al Tema. En el que señalamos la tesis principal del paso de una *latinitas* antigua (del pensamiento grecolatino) a la *latinitas* medieval (nacimiento de la cristiandad), pasando por la *latinitas* patrística (momento de asimilación del pensamiento grecolatino por el cristianismo). Es lo que otros autores han designado, el paso de la *romanitas* a la *christianitas*.

1. El pensamiento grecorromano encarnado en el cristianismo: Severino Boecio. Su vida y obra y sus temas principales: 1.1. la metafísica (el ser de Dios y la persona); 1.2. la teodicea a) desde el punto de vita metafísico y b) metafísico-moral; 1.3. El pensamiento lógico-dialéctico a través de a) el universal y b) la doctrina lógica; 1.4. la renovación de la metodología teológica, donde señalamos a Casiodoro. 2. El inicio de la *christianitas*: Gregorio Magno, Martín de Braga e Isidoro de Sevilla: 2.1. San Gregorio Magno: a) Filosofía y sabiduría, b) El comentario bíblico, c) La interioridad: moral y mística, d) La predicación. 2.2. San Martín de Braga, donde vemos los rasgos de su pensamiento. 2.3. San Isidoro de Sevilla: a) La obra y el pensamiento; b) La filosofía enciclopédica, c) Resumiendo su pensamiento filosófico, apartado con el que terminamos con una lectura de su significación y unas líneas de Beda el Venerable.

INTRODUCCIÓN AL TEMA

Durante muchos siglos, motivados por la mentalidad nacida en el Renacimiento que provocó una mirada peyorativa de la Edad Media, especialmente en la afirmación de la oscuridad de esta frente al «brillante» mundo antiguo y la recuperación renacentista, se impuso la idea de que existía un hiato insalvable entre el pensamiento clásico y el pensamiento medieval. Los estudios han mostrado que, muy al contrario,

durante la Edad Media estuvo muy presente el pensamiento clásico y pagano, con los límites propios de la transmisión del conocimiento de la época. La actividad mediadora de los Padres que hemos visto en el tema anterior, y de otros autores como Mario Victorino, propiciaron una relectura de los clásicos que asimiló sobre todo la filosofía platónica y neoplatónica, reelaborándola en clave cristiana. Dicha reelaboración tendrá una prolongación a veces continua, a veces discontinua, cuando no conflictiva; pero la presencia de la antigüedad clásica en el Medievo será innegable y constituye el hecho fundamental de la sabiduría que cultivará y constituirá la cristiandad (*christianitas*) medieval y que pondrá las bases de la cultura y la sociedad occidental.

Es verdad que el esfuerzo realizado para pasar de un mundo que se expresa en el mundo grecolatino al de la cristiandad no se agota en un principio en la lengua. De hecho, la filosofía clásica y gran parte de la filosofía y la teología se elabora en griego. Quizás hubiera sido más apropiado hablar del cambio que se opera de un saber meramente humano (o pagano) al saber cristiano. Pero, como hemos señalado, eso ya se ha visto en parte en el tema anterior. Aquí se trata de ver cómo la filosofía occidental medieval, en su parte fundamental adquiere el latín como lenguaje filosófico y, a su vez, como ese lenguaje latino (*latinitas*) se cristianiza, pasando de ser el lenguaje de la expresión del mundo romano al lenguaje de la filosofía y la teología del mundo medieval y de occidente: la lengua franca del saber, y ello gracias, en gran parte, al mundo cristiano. En cierta manera, hemos nacido griegos y educados en Roma, que nos ha enseñado a hablar y ha escribir, para terminar ser configurados en la Edad Media desde el cristianismo. El latín, como lenguaje que pasa de ser el lenguaje del Imperio Romano al lenguaje en el que se expresa la cosmovisión del mundo católico, será, a su vez, un idioma y una cultura que asegurará poco a poco los conocimientos vertidos en la lengua griega, al principio, y más tarde la judía y árabe, todo ello en torno al origen de la *latinitas*: la cuenca mediterránea. En este capítulo nos vamos a centrar en algunos autores capitales que inauguran la Edad Media haciéndola pasar de una *latinitas* antigua, en la que se configura la edad clásica del latín, asentados en una *latinitas* de la Patrística (*aetas patrum*) construida sobre la base de la comunión entre Roma, Atenas y Jerusalén, a las puertas de la *latinitas* medieval, que perdurará hasta el fin del siglo XV,

con el nacimiento de las lenguas vernáculas y el fin de los incunables y que coincide con el establecimiento de la *Christianitas*.

1. EL PENSAMIENTO GRECORROMANO ENCARNADO EN EL CRISTIANISMO: SEVERINO BOECIO

Manlio Anicio Severino Boecio (c. 480-525) fue educado en una familia patricia, estudiando filosofía en Atenas. Tuvo una intensa vida política llegando a ser cónsul y *magister officium* de la corte de Teodorico en Rávena, quien le protegió hasta que fue acusado de conspiración, de haber mantenido una correspondencia secreta con Justino, y condenado sin juicio. Fue encarcelado en el año 524, en cuyo periodo escribió su famosa obra *Consolación de Filosofía,* y decapitado el 525.

Desde el punto de vista intelectual, Boecio tenía en mente el proyecto de recuperación y organización de la filosofía antigua como elemento de ordenación de la cultura de su época. En ese sentido intentó acercar y transmitir al mundo latino las obras de Platón y Aristóteles, realizando un intento de conciliación de ambos autores, y de sus comentaristas griegos, siendo influido especialmente por Porfirio. Traduce las obras de Aristóteles, si bien destaca por su trabajo sobre el *Organon* (las obras lógicas): las *Categorías*, el *Sobre la interpretación* (*Peri hermeneias*), los *Primeros y Segundos Analíticos*, los *Tópicos* y las *Refutaciones sofísticas*), si bien algunas traducciones e perdieron. También acomete la traducción y comentario de la *Isagoge* (*Introducción a las Categorías* de Aristóteles) de Porfirio, posiblemente apoyado en una versión latina de Mario Victorino, que introducirá en cierta forma la problemática que se conoce como «la cuestión de los universales». Escribió también varios opúsculos de comentarios lógicos: un tratado *Sobre la división*, una *Introducción a los silogismos categóricos*, un *Comentario sobre los Tópicos* de Cicerón, y un tratado *Sobre las diferencias tópicas*. Boecio será pues la fuente principal de los que se conoce como la «lógica antigua» (*Logica vetus*).

Boecio además de filósofo es teólogo. Su amigo, Juan el diácono le pide que estudiase e intentara dar respuesta, desde su pericia filosófica, a los problemas teológicos planteados por los concilios de Nicea (325), Éfeso (431) y Calcedonia (451) cuya respuesta será el opúsculo *Sobre si*

el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se predican según la sustancia. Boecio, convencido de que la filosofía es el método del saber, acomete así una misión difícil para su época, como es conciliar el neoplatonismo con el dogma cristiano. Boecio utiliza en su teología el método filosófico, especialmente la dialéctica, que en esta época designa el conjunto del conocimiento lógico y las reglas acerca de la verdad, lo que hizo avanzar la teología significativamente dotándola de un razonamiento más acabado a la reflexión sobre la fe, de modo que el cristianismo asume la necesidad de la filosofía en la elaboración teológica, especialmente entendida como un conjunto sistemático que reordena la lógica aristotélica, estoica y neoplatónica. El resultado de esta labor lo vemos en lo que se conoce como *Opúscula Sacra*, se trata de obras como *Sobre la Trinidad*, *Sobre las semanas* (*De hebdomadibus*), *Sobre la fe católica*, el mencionado opúsculo y una obra en la que combate el monofisismo y el nestoranismo: *Las dos naturalezas y la persona de Cristo contra Eutiquio y Nestorio*[1], donde desarrolla la tesis ortodoxa de la coexistencia en Cristo de las naturalezas humana y divina, en una sola persona, lo que le lleva a realizar una muy importante e influyente discusión sobre el concepto de sustancia y de persona.

Su labor teológica desde los presupuestos filosóficos le lleva a realizar un pensamiento filosófico especulativo que trata temas metafísicos, lógicos, antropológicos y morales.

1.1. Metafísica

a) El ser (de Dios)

La reflexión teológica sobre las cuestiones trinitarias y cristológicas suscitadas por los concilios le llevan a plantearse la naturaleza de Dios Uno y Trino, lo que supone realizar una reflexión sobre el significado de la naturaleza y la persona divina y, por lo tanto, por la propia idea

[1] Nestorio (ca. 381-ca. 451) llegó a ser Patriarca de Constantinopla, afirmó la separación total entre la divinidad y la humanidad de Cristo, consecuentemente negó el título de Madre de Dios (*Theoto-kos*) a la Virgen María, pues esta sería solamente la madre de Jesús histórico. Tuvo en frente dentro de la ortodoxia a Cirilo de Alejandría y al amigo de Cirilo, Eutiquio (ca. 378-ca. 454), quien termino cayendo en la herejía contraria a la de Nestorio, llamada monofisismo que afirmaba que en Jesucristo la encarnación deba lugar a la fusión de su naturaleza humana y divina, por lo que solo había una naturaleza y una persona: la divina, que asume y transforma la humana. No supone que la naturaleza humana sea una simple apariencia (lo que afirmaba la herejía del donatismo), pero niega la consustancialidad de Cristo con la naturaleza humana.

filosófica de sustancia y de persona. Boecio se muestra como un profundo metafísico y para ello debe realizar un análisis de distinción entre los conceptos que estructuran la metafísica: ser, ente, tipos de ente, sustancia, persona. La cuestión filosófica sobre Dios lleva a la respuesta de que Dios es el ser mismo (*ipsum esse*). Esto lleva a realizar un análisis quiditativo-ontológico (usando una expresión ajena a la época) de la realidad, es decir, a cuestionar la diferencia entre el «ser en sí mismo» y el «ser que es», es decir, el «ente». Boecio aborda esta problemática en el *Sobre las semanas* siguiendo el modo matemático, es decir, poniendo antes «términos y reglas a partir de los cuales llevaré a cabo todo lo que se sigue».

(1) Diferenciando el ser (*esse*) del ente –de «lo que es» (*id quod est*)– afirma que «El mismo ser aún no es, mientras que lo que es, por haber aceptado «la forma de ser» (*forma essendi*), es y tiene consistencia», es decir señala que el ente es una cosa, de modo que el ser no tiene ni es ente.

(2) Puesto que ser y ente no significan la misma cosa el ente («lo que es»), Boecio señala que el ser no puede participar como lo hace el ente que puede participar de algo, ya que la participación «se efectúa cuando algo ya es, y se es algo, cuando se ha asumido el ser».

(3) Esta distinción de la participación entre el ser y el ente se apoya en que el ente (*id quod est*, «lo que es») puede admitir algo distinto de lo que es (por ejemplo, el hombre puede participar en una talla o estatua que se realice sobre él); mientras que el «ser mismo» (*ipsum esse*), «no puede tener nada ajeno en sí».

(4) A partir de esta distinción, Boecio sostiene de forma helenizante la distinción aristotélica entre sustancia y accidente al decir que «es distinto «ser algo» (*tantum esse aliquid*)» –sustancia– y «ser algo en aquello que es» (*esse aliquid in eo quod est*)» –accidente–.

(5) A raíz de esta distinción en la que el ente, para que sea tal, participa del mismo ser, y, para que «sea algo» es necesario que participe de algo más, entonces, propone una especie de diferenciación ontológica en la que el ente ha de participar del ser, de modo que «en toda

composición, una cosa es el ser y otra aquello mismo que es [es decir, el compuesto]» y «todo lo simple tiene su «ser» y «lo que es» en unidad.

(6) Finalmente, Boecio llama bueno a lo apetecible, en cuanto que la diversidad es discordante, «pero la semejanza es apetecida».

b) La persona (divina)

Boecio presenta una primacía ontológica del ser sobre el ente, que supone teológicamente la primacía ontológica de Dios, no se aplica de forma apropiada en la comunidad intratrinitaria, pues es un espacio en el que las distinciones de la lógica humana no se aplican. Por ello, en Dios «toda substancia no es verdadera substancia, sino ultrasubstancia; y lo mismo sucede con la cualidad y con todas las demás».

Efectivamente, para Boecio, Dios es absolutamente personal. Siendo así que es una naturaleza y tres personal y que, por otra parte, una de las personas –la Segunda– comparte dos naturalezas (humana y divina), se cuestiona en *Las dos naturalezas y la persona de Cristo contra Eutiquio y Nestorio* el tema de la persona definiéndola como «substancia individuada de naturaleza racional». Boecio es consciente de la inconveniencia de los términos aplicados a Dios, no solo en la sustancia, sino también en la persona, por lo que su uso solo puede ser aproximativo. La Trinidad consiste en la pluralidad de personas, y la unidad en la simplicidad de la substancia. De ello se colige que la persona no es un atributo substancial de Dios. De modo que a pesar de la impropiedad de la atribución de categorías metafísicas a Dios, si estas son planteadas, y sin negar que Dios es personal, Boecio, de nuevo, afirma la prioridad ontológica del ser y de la sustancia.

c) El bien (en Dios). Dios, ser personal, es el Primer Bien. Boecio sigue a san Agustín al afirmar el «Sumo Bien» (*summum bomun*) de Dios que contiene en sí todos los bienes. El Primer Bien (el Sumo Bien, es decir Dios), en tanto que es, es bueno en lo que es, los bienes secundarios, por fluir del mismo bien, son también buenos en sí mismo. Todas las cosas son buenas, en consecuencia, no por su esencia, sino en cuanto que fluyen del Primer Bien.

1.2. Teodicea

La bondad del Primer Bien plantea una aporía respecto de la presencia del mal, toda vez que su existencia no se puede negar un mundo en el que el bien y el ser de Dios (Ser y Primer Bien) se hacen presente en su acto creador y en su providencia. Esta es una cuestión que afronta Boecio en su *Consolación* y que se sustantiva en una realidad que parece confirmar la vida humana, el hecho de que los buenos sufren problemas, mientras que a los malos parece que les va bien. Esto supone una cuestión sobre el obrar de Dios. Si Dios es el Primer Bien ¿dónde reside el origen de las cosas malas? Este tema clásico de la teodicea, ya planteado por Epicuro, Boecio lo intenta responder desde su filosofía metafísica y moral.

a) Desde *el punto de vista metafísico*, la cuestión se plantea en *Las dos naturalezas y la persona de Cristo* en estos términos: si todas las cosas son buenas, puesto que como hemos dicho en el Primer Bien residen y se contienen todas las cosas buenas y los entes tienden al bien y a su semejante, «¿de qué modo son buenas, por participación o por substancia?». Es decir como se relaciona la bondad delas cosas con el Primer Bien. Boecio se da cuenta de que plantear la bondad de las cosas teniendo en cuenta su relación con Dios, el Ser y el Primer Bien, disemejante radicalmente con la creación (con las cosas del mundo), es complejo. Porque, por un lado, la participación de las cosas buenas implica que no son buenas por sí mismas y si es así no pueden tender al bien, porque no habría semejanza entre las cosas (que no son buenas por sí mismas (*per se*) y el Primer Bien. Pero, por otra parte, si las cosas son buenas en su naturaleza (por sustancia), entonces se identifican el «ser» de las cosas con su «bien», es decir, que «ser» y «bueno» sería lo mismo. Esto supondría que las cosas «son buenas sustancialmente, porque no participan de la bondad». Pero esto supondría que «las cosas substanciales, siendo buenas, son similares al Primer Bien y, por esto, serán ese mismo Bien; pues nada le es semejante, excepto Él mismo; de lo que se sigue que todo lo que es, es Dios, lo cual es nefasto». En efecto, sin en las cosas son lo mismo «ser» y «bien» no habría una clara diferencia de primacía ontológica entre Dios, el Primer Bien, y las cosas que son buenas («son» «bien») y por semejanza supondría que son sustancialmente equiparables a Dios, de modo que sería imposible diferenciar a Dios de las creaturas.

Para solucionar el problema, Boecio realiza un ejercicio mental sobre las cosas mismas consideradas en sí, sin tener en cuenta el Primer Principio. Así Boecio intenta diferenciar el hecho de que las cosas «sean» del hecho de que «sean buenas». Y repara que en una cosas es diferente su sustancia que su bondad, puesto que si fueran lo mismo las sustancias que la cualidad de la bondad, esto supondría que todas las cualidades de las cosas tendrían el mismo valor, incluida la propia sustancia. De nuevo tendríamos un problema a la hora de establecer un criterio de diferenciación de las distintas cualidades del ser (no solo del bien, sino de la verdad, de la unidad… de lo que llamamos trascendentales). Y, por otra parte, si las cosas se definieran solo por «ser buenas», «entonces –afirma Boecio– no las consideraríamos cosas, sino el Principio de las cosas», y más aún se pensaría que además solo podrían definirse por su bondad (por su «ser bueno») y nada más, de modo que serían simplicidades reducidas al bien y, de hecho, sin ser cosas, sin tener naturaleza. Esto, afirma Boecio, es falso puesto que las cosas son compuestas y su existencia no pueden depender de sí, sino de quien «es» «sumamente bueno». Esto lleva a Boecio a afirmar la Bondad comunicable por la voluntad del Sumo Bien, que, como hemos señalado al hablar de Dios Bueno: «en tanto que es, es bueno en lo que es, pero el bien secundario, por fluir del mismo bien, es también bueno en sí mismo».

b) Desde el punto de vista metafísico-moral, hemos de recordar que la cuestión planteada en la *Consolación* se inscribe en un momento en el que Boecio está preso, y está experimentando en su propia carne la injusticia que nace del mal. Para responder a la cuestión planteada sobre por qué los malhechores parece que se imponen al bien en un mundo donde se supone que Dios es Bueno, justo y cuida a los hombres mediante la providencia, Boecio parte del hecho, ya pensado metafísicamente, de que Dios es el Sumo Bien, y por lo tanto lo sumamente apetecible. Para ello Boecio lanza una batería de razonamientos que pueden ir respondiendo a esta cuestión compleja para el hombre, especialmente para el cristiano.

(1) La primera solución que plantea Boecio es de naturaleza moral, plantea el carácter intencional de nuestras acciones para la vida feliz. Para ello sigue la reflexión aristotélica sobre la consecución de un bien que pueda asegurar una vida que sea plena, digna y satisfactoria, y se

apoya en su teorización sobre el Bien contemplado por Platón, a través de san Agustín. Desde estas premisas afirma que Dios es el único bien que puede completar plenamente las aspiraciones humanas más allá de otros bienes parciales que, como señalaba Aristóteles, no garantizan una vida feliz (como puede ser el placer, las riquezas, el poder, el reconocimiento social, la virtud o el saber).

(2) La segunda respuesta bucea en la naturaleza del propio mal que parece triunfar. Para ello sigue los razonamientos de Agustín de Hipona y la explicación metafísica de Aristóteles. El mal, siguiendo a Agustín, no es una realidad en sí, es carencia de Bien. En este sentido tampoco tiene realidad sustancial, sino que es una privación, una manera de no ser, al modo como Aristóteles había analizado. Por otra parte, Dios es responsable de todo lo que es como luz del ser, y todo lo que persevera en el ser como ente es reflejo de esa luz, y no una sombra.

(3) La tercera respuesta atiende a la libertad humana en la providencia. De lo anterior, se entiende que siendo real que la providencia divina existe, en cuanto que Dios posee todo el ser concentrado en un tiempo presente que es intemporal y simultáneo y, por lo tanto, eterno (*eternum*) y no una sucesión temporal (*perpetuum*). Siendo la temporalidad de la creación un eterno presente atemporal, Dios conoce de modo necesariamente seguro lo que en nuestra realidad contingente realizamos libremente. No porque se rompa la libertad humana en una obligación necesaria, sino porque lo que realicemos libremente por nuestra parte, Dios lo conoce en todas sus circunstancias. Pues Dios desde su eternidad prevé los acontecimientos que se realizarán de modo contingente y plenamente libre, pero no las predetermina: «Nuestra vida –afirma Boecio en el *De consolatione*– se desarrolla en la presencia de un Juez que todo lo ve». De este modo, siendo el hombre libre en su contingencia natural, el hombre es libre incluso de hacer el mal. Por otra parte, cuando acontecen sucesos que parecen no depender de nuestras respuestas libres y que parecen traer un mal, Boecio, siguiendo las doctrinas agustinianas y una variación de la temática estoica y neoplatónica, afirma sobre el carácter pedagógico de los aconteceres humanos en una perspectiva del tiempo no humano. Es decir, lo que nos parece mal en un momento, puede ser que sea mirado en perspectiva buena, pues «el poder de Dios puede sacar siempre bienes de los mismos males». La cuestión

sobre la naturaleza del tiempo y la contingencia, bajo una perspectiva de los futuros contingentes desarrollado a partir de la lógica modal del siglo XIV llevará a una reflexión que terminará en el razonamiento sobre la Teodicea planteado por Leibniz. En este razonamiento Boecio atiende a una reflexión clásica de la libertad más cercana a Aristóteles en la que la voluntad no juega un papel tan importante, quizás porque su idea de sustancia afecta a la naturaleza (incluso más que a la persona, como hemos visto). En este sentido la libertad no es entendida tanto como la fuente de la contingencia humana, sino como una libertad contingente, que es diferente, y, en este sentido, como el espacio en el que el hombre realiza su esencia a través del alma, en sintonía con Aristóteles.

(4) La cuarta respuesta atiende al origen del mal, siguiendo el razonamiento anterior. El mal, siendo privación del ser, no puede nacer del ser ni ser concreción suya. En consecuencia, Boecio afirma que el mal no tiene su origen en Dios, si-no que nace de la naturaleza contingente de la propia creatura: Bien por su contingencia natural, es decir, por su propia naturaleza finita, de donde nace el mal físico. Bien por su contingencia moral, es decir, por el uso inapropiado o inadecuado de la libertad humana, pues el hombre libre es responsable de sus elecciones. A diferencia del punto anterior, Boecio se muestra aquí como el cristiano que sin abandonar la filosofía clásica se siente cercano a san Agustín, el gran maestro de la voluntad y el gran pensador de la libertad.

La cuestión de la Teodicea nos ha permitido, a su vez, responder a algunas preguntas que suscita la física del mundo creado como es el tema del tiempo y la providencia, la naturaleza del no ser y observar cómo Boecio realiza una ética filosófica respecto de la naturaleza de la libertad y la responsabilidad individual de la persona libre ante la providencia divina.

1.3. El pensamiento lógico-dialéctico

Como hemos señalado, en el intento de Boecio de recuperar para su época y para la teología, la filosofía clásica, destaca su labor traductora y comentadora de la obra lógica de Aristóteles, así como su lectura estoica y neoplatónica, pues cada traducción de la obra venía acompañada de traducciones y adaptaciones de los comentarios de Aristóteles redactados en las escuelas platónicas de Alejandría y de Atenas. En este

sentido, a él se debe que muchos de los términos de la filosofía griega, tanto metafísicos, como lógicos hayan pasado al acervo filosófico medieval: sustancia, ente, accidente, acto, potencia, contingente, sujeto, especie, esencia, universal…

a) El universal

Así, Boecio no se conformó con exponer la lógica anterior, especialmente la aristotélica, sino que asume que la lógica forma parte de su proyecto de elaboración del pensamiento filosófico (metafísico y moral) y teológico. En este sentido cabe entender que eligiera el comentario de Porfirio, quien había sido el responsable de introducir la filosofía lógica aristotélica en el plan de estudios de las escuelas neoplatónicas. Los comentaristas griegos entendían que los universales podrían considerarse de tres formas: (1) *ante rem* (antes de la cosa); (2) *in re* (en la cosa), es decir, intrínseco a las cosas materiales; y (3) *post rem* (después de la cosa) como una entidad abstracta a partir de las cosas. Boecio con la traducción de la obra de Porfirio acercó, a su vez, al gran aristotélico Alejandro de Afrodisia.

El problema del universal es que se usan unitariamente para una pluralidad de objetos, así decimos el universal «blanco» para todas las cosas blancas existentes, o «caballo», para designar la realidad común de una pluralidad de animales concretos que entendemos como caballos. Parecería, para Boecio, que siendo una unidad, entendido como una generalidad, para designar una pluralidad, su existencia solo puede ser mental (o racional). Y existiendo en la mente, el universal o es un producto del pensamiento que proviene del objeto al que corresponde y, por lo tanto, el universal existiría en la realidad. O bien no se corresponden y en este sentido el universal estaría vacío. Pero Boecio piensa que aunque el universal no tuviera una correspondencia con la cosa material no sería un pensamiento vacío, sino que sería un pensamiento abstracto, que es diferente, parecido a la realidad abstracta de una entidad racional matemática. Para Boecio lo que es real es la naturaleza en sí, la naturaleza primera, que es la que expresa la naturaleza tal cual es. Desde ahí la mente abstrae los rasgos comunes, por la naturaleza formal de los individuos, pues el alma humana tiene la capacidad de reunir lo que está separado y de separar lo que está unido, de modo que el universal no es

solo un pensamiento o una entidad racional vacía ni abstracta, sino que realmente comprende, toma, la realidad tal como es, su quididad entitativa (lo que es), de modo que es una realidad de naturaleza incorpórea o imagen inteligible (*species intelligibilis*), pero no le confiere el estatuto de sustancia, lo que planteará una cuestión sobre la naturaleza del universal que se conocerá como «el problema de los universales».

b) La doctrina lógica

Boecio estudió la teoría del silogismo especialmente en su *Comentarios a los Tópicos* de Cicerón y en su *Introducción a los silogismos categóricos*. Pero Boecio desarrolló en su análisis lógico diversas contribuciones como muestran sus tratados.

(1) En *Sobre la división*, donde transmite la doctrina aristotélica sobre la división. En ella habla sobre las especies de división: la división *sedundum se* (un género en especies, el todo en sus partes, un término y sus significaciones propias) y *secundum accidens* (un sujeto en sus accidentes, los accidentes en un sujeto, los accidentes en accidentes).

(2) En las *Diferencias tópicas* Boecio presenta de forma pedagógica una recapitulación de las obras aristotélicas, con el fin de presentar la terminología aristotélica y unificar la tradición al respecto del «tópico» (que se define como una máxima universal, principal, indemostrable y conocida *per se*) en su versión aristotélica y ciceroniana.

(3) Por su parte, la obra *Silogismos hipotéticos*, que no tuvo influencia en el pensamiento lógico de la Edad Media, el filósofo romano sigue las doctrinas lógicas peripatéticas y estoicas, privilegiando la proposición hipotética de conexión condicional. Un silogismo es hipotético cuando una de sus premisas es una proposición molecular que utiliza «si» u «o» (disyunción exclusiva) como una conectiva: Si estudio, apruebo; no apruebo; luego no estudio ($p \rightarrow q$; $\neg q$; luego $\neg p$). Este tipo de silogismo muy presente y sencillo en los lógicas modernos sin embargo no había sido leído por el silogismo categórico aristotélico que había desarrollado una lógica basada en proposiciones no atómicas, es decir que dicen de forma categórica, como «La virtud es buena».

(4). La importancia de la obra *Sobre el silogismo categórico* reside sobre todo en el hecho de que nos ayuda a comprender la transmisión de

la lógica aristotélica (es decir de Aristóteles y sus comentadores Porfirio Teofastro y Eudemo) a la Edad Media latina. En el primer libro Boecio hace una exposición de la teoría de las proposiciones aristotélicas, como la inclusión de la subalternación en el cuadro lógico y el desarrollo de las conversiones. En el segundo libro realiza una exposición del silogismo categórica cercana a la exposición de Alejandro de Afrodisia y exponiendo la doctrina de la restitución de los modos imperfectos de la segunda y tercera figuras silogísticas a los cuatro primeros modos de la primera figura (Barbara, Celarent, Darii y Ferio). En definitiva desarrolla una teorización sobre el Cuadrado de oposiciones, la Teoría de la conversión y la Teoría del silogismo.

1.4. La renovación de la metodología teológica

La recuperación del pensamiento filosófico clásico, especialmente de la metafísica y la lógica aristotélicas y su integración en la respuesta a las cuestiones suscitadas a la teología lleva a una renovación de la metodología teológica. En este sentido, el Boecio, el destacado filósofo («*magis fuit philosophus quam theologus*»), inspirado en la lectura neoplatónica de Aristóteles, ve en la teología la ciencia teorética más elevada. El filósofo romano trata de esclarecer (mediante los *Comentarios*) el pensamiento de Aristóteles, que para los neoplatónicos era oscuro y conciso, y a cuyo análisis les dedicaban una primera fase de sus estudios, con el fin de desvelar y hacer comprensible, a su vez, los misterios que nacen de la teología cristiana remplazando la exégesis que los neoplatónicos realizaban de la teología platónica.

En esta labor de revitalización del método teológico, empleó la filosofía dialéctica con el fin de dotar de rigor racional la reflexión sobre Dios, como ya hemos visto al hablar de la metafísica y la teodicea. Pero no solo eso, sino que para Boecio la teología es un saber en la que la fe y la razón andan de la mano. En este sentido, podríamos decir, que la teología boeciana es una teología dogmática, en la que el razonamiento especulativo se impone a la Escritura. Las razones teológicas, los principios se imponen de forma necesaria (razones necesarias) como el medio privilegiado de la elaboración teológica por encima de otras expresiones intelectuales y fuentes como la contemplación, la liturgia o la experiencia de la fe. En Boecio la teología sigue, pues, el método especulativo y

deductivo que exige partir de los principios (axiomáticos) para así realizar la deducción formal en los temas relativos a Dios y al mundo.

En este intento de renovación metodológica y de reivindicación de la importancia del pensamiento filosófico como soporte básico de la especulación filosófico-teológica, profundizó en el plan de estudios básico de la formación, desarrollando lo que se conoce como *trívium* (vía triple) para designar los estudios básicos (gramática, dialéctica y retórica) y «quadrivium», o vía cuádruple, para designar los estudios, que siguen: la aritmética, la geometría, la música y la astronomía.

La obra de Boecio fue expuesta por el discípulo de Boecio, Casiodoro (ca. 480-ca. 575), de origen sirio, quien fundó en su pueblo natal en Calabria, el monasterio Vivarium, en el que organizó centros de estudio. Sin ser un gran especulador, sin embargo tuvo el gran mérito de organizar de modo equilibrado y con gran sentido práctico los saberes de su época. Estableció una biblioteca con obras profanas y religiosas a partir de la cual traducir las obras griegas, siguiendo, así, el esfuerzo renovador de su maestro. En sus *Institutiones divinarum et saecularium lectionum* (*o litterarum*) trata en el primer libro sobre la Biblia y sus comentarios latinos, y en el segundo (*De artibus et disciplinis liberalium litterarum*) expone las siete artes liberales; en él se distingue la filosofía especulativa entre natural, matemática y teológica. Su contribución aseguró el paso de la *latinitas* clásica a la *latinitas* medieval fundada en la cristiandad, al incluir la literatura y la ciencia clásica en el programa de estudios cristiano.

La obra de Boecio fue muy conocida en toda la Edad Media y en el Renacimiento, especialmente en autores de su primera época como Dante, Petrarca, Jean Gerson o Tomás Moro. Gracias, en parte, a su obra, la filosofía grecorromana pasará a la Edad Media, lo que ha provocado que de él se haya dicho que fue el último romano y el primer filósofo medieval. Efectivamente sus explicaciones sobre las categorías de Aristóteles proporcionaron el modelo de comentario medieval. Su utilización de la filosofía neoplatónica y de la lógica aristotélica en el pensamiento teológico hizo avanzar la metodología teológica iluminando siglos antes lo que después se realizará en el pensamiento escolástico. Por otra parte, la aportación de Boecio fue básica a lo que se conoce como *logica vetus*

(«lógica antigua»), hasta la traducción de las nuevas fuentes árabes, especialmente Avicena, y aristotélicas que inauguran la *logica nova* («lógica nueva»). Pero Boecio también estará presente en la literatura del siglo XVII con el fin de responder a las cuestiones filosófico-religiosas suscitadas en el momento y visualizadas en los tratados de los jesuitas, en Corneille, en *Los pensamientos* de Pascal, en el ascetismo y misticismo y el moralismo cristiano. Su *Consolación* filosófica se deja ver en los socialistas utópicos como Saint-Simon o Chateaubriand.

2. EL INICIO DE LA *CHRISTIANITAS*: GREGORIO MAGNO, MARTÍN DE BRAGA E ISIDORO DE SEVILLA

El paso de la *latinitas* antigua (del pensamiento grecorromano) a la *latinitas* medieval y a la *christianitas* (cristiandad) ya se había ido fraguando en la Antigüedad tardía con el desarrollo del pensamiento patrístico. De modo que son los últimos autores de esta corriente primigenia del cristianismo los que, a su vez, operan el salto a una nueva época que llamamos Edad Media. Representan el fin de una Edad (la Antigüedad) y el inicio de otra (el Medioevo). De entre ellos, vamos a fijarnos en Gregorio Magno, que representa junto a Boecio, una renovación de la *latinitas* antigua, desde la posición de la *latinitas* patrística, afirmando la parte más cercana a las fuentes cristianas, que la del filósofo romano quien afianzó la parte especulativa grecorromana. Después nos centramos en dos autores hispanos: san Martín de Braga y san Isidoro de Sevilla. El primero porque representa una tipología de inculturación racional cristiana. El segundo porque asienta las bases de la nueva época que marcará no solo la filosofía medieval, sino el pensamiento occidental, finando la *latinitas* medieval como *christianitas* (cristiandad). Estos autores representan el intento de asimilación de la cultura romana. Son hombres eruditos, a los se le suman personajes como Casiodoro y Beda el Venerable que intentaron transmitir a los nuevos pueblos el saber de la antigüedad continuando con la obra transmisora y educadora de Boecio.

2.1. San Gregorio Magno

Gregorio Magno (ca. 540-604). Nacido en Roma, donde ejerció primero responsabilidades civiles, más tarde su pontificado. Su experiencia en la administración le sirvió para ordenar la administración y la organización de la Sede Apostólica y para regularizar las relaciones con los lombardos, merovingios, francos, la consolidación de la conversión de los anglos mediante el envío de san Agustín de Cantorbery, y la España visigoda impulsando la unificación política y religiosa entre visigodos e hispano-rromanos en el III Concilio de Toledo. Mantuvo siempre en vista de su pontificado la relación con Bizancio. Estamos, pues, ante un hombre de talante práctico, con una elevada actividad pastoral (escribió unas 800 *Cartas* y la *Regla pastoral*, que fue el equivalente para los sacerdotes seculares de la *Regla* de san Benito para las órdenes religiosas) que conoce muy bien la cultura grecorromana y la importancia de la reflexión para el alcance de la verdad. Su pensamiento se estructura en torno a la utilización de la razón para el alcance de la sabiduría a través de la fuente de la Escritura, con el fin de difundir la fe.

a) Filosofía y sabiduría

Para Gregorio Magno la razón es fundamental, pero sin olvidar que el conocimiento filosófico tiene sus límites, pues solo con sus fuerzas el hombre no puede alcanzar la verdad que es el fin de la sabiduría. El conocimiento supone tener una experiencia directa del objeto conocido y a ello no se llega por la razón, sino por la experiencia de la fe. Así que no se puede establecer una comparación posible entre filosofía y sabiduría. La razón es una herramienta importante, pero no es suficiente para alcanzar la verdad y así obtener la sabiduría. A la razón filosófica se le debe acompañar el estudio de la Escritura.

b) El comentario bíblico

La fuente principal que nos lleva al conocimiento de sabiduría es la Escritura, o mejor, la interpretación del dato revelado en el que se expresa la experiencia de la fe. Así, Gregorio Magno comenta el texto bíblico ordenadamente, para ello escribe *Homilías* sobre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento. La razón aparece como una herramienta a la hora de captar los sentidos de la Escritura, de la que nos habla en su obra

Moralia in Job, un comentario en 35 capítulos del libro de Job: el sentido histórico o literal; el sentido alegórico o tipológico y el sentido tropológico o moral, que es el más significativo en su *Comentario*. A veces, también, se habla de un cuarto sentido: el anagógico o místico. De esta forma, Gregorio Magno inaugura una corriente de pensamiento exegético y hermenéutico de interpretación racional de la Escritura.

c) La interioridad: moral y mística

El pensamiento moral aparece ligado a la interpretación en la medida en que amor y razón se identifican como espacio de posibilidad interpretativa, tal como aparece en la fórmula *Amor ipse notitia est*, que señala la síntesis entre razón y fe en el hombre: la razón y el amor se identifican. La racionalidad unida al amor (como fruición y don) desarrolla una capacidad completa que posibilita la interpretación de la revelación divina, donde aparece la comunicación de gracia trinitaria *ad extra*, en la que el Padre se comunica a sí mismo en el Hijo por el Espíritu Santo al ser humano en el mundo a través de la historia. Los límites racionales en relación a la verdad se pueden completar en la reglamentación moral. En este sentido Gregorio reconoce a los filósofos antiguos, especialmente a los estoicos, la capacidad de alcanzar la virtud, y la capacidad de alcanzar la imperturbabilidad, como el santo Job. Pero no solo en el sentido de insensibilidad, cuanto de la unión entre razón y amor. Si bien el alcance especulativo de Gregorio Magno no es tan elevado como en de san Agustín, sin embargo en su análisis interior moral de unión entre razón y amor bucea por el camino interior del alma que busca a Dios. Moral y mística son expresiones de la exterioridad y de la interioridad de la vida del hombre, de la acción y de la contemplación. En este sentido, la *Moralia in Job*, es un modelo de sabiduría moral que profundiza desde la perspectiva del amor la consolación boeciana.

d) La predicación

La actividad fundamental exterior (pastoral) hace que la predicación sea la forma especial en la que Gregorio Magno realiza su labor especulativa. Mediante la predicación Gregorio Magno ejerce la enseñanza de la sabiduría interior y moral, un modo de hacer revivir la experiencia de sabiduría que el hombre tenía antes de su condición limitada por el pecado original. El hombre es como un niño que ha crecido con una

madre en la cárcel y que no conoce la belleza exterior, este haría bien en hacer caso a lo que la madre le cuenta sobre esa realidad aunque no la haya visto. Del mismo modo, el hombre, nacido en un exilio terreno, duda de la realidad invisible que ha conocido antes del pecado original. Gregorio Magno utiliza esta alegoría de sabor platónico para explicar la limitación racional del hombre en el acceso a la verdad.

La influencia de Gregorio Magno se extiende desde Isidoro de Sevilla hasta Alberto Magno o Petrarca, pasando por Alcuino de York, siendo decisiva para la historia del pensamiento exegético y moral en la Edad Media, al ejemplo de los clásicos de la patrística sus obras, especialmente la *Moralia*, fueron traducidas a las lenguas vernáculas: al antiguo alemán (s. X) y a las lenguas románicas de la península Ibérica y de Francia.

2.2. San Martín de Braga

Martín (ca. 520-ca. 579) nace en Panonia (Hungría-Austria), una región fuertemente romanizada y con constantes incursiones bárbaras en tiempos del Imperio Romano. Tuvo una rica formación clásica, posiblemente iniciara de joven un viaje hacia Italia donde completaría una sólida formación clásica romana asentada en las lenguas latina y griega y en la filosofía estoica y, a la vez, asumiera los valores del pensamiento práctico y organizativo que caracterizaba la cultura romana. Después posiblemente abrazó la condición monacal. Viajó al Oriente, a los Santos Lugares atraído por los valores religiosos que trasmitía el monacato y que en esa época se reflejaba en la sociedad. Allí se empapó de la teología monacal oriental que podía asimilar gracias al conocimiento que tenía del griego.

Viajó a la península Ibérica, en el año 550 fundó el Monasterio de Dumio junto a una iglesia construida en honor de san Martín de Tours por mandato del rey Carrarico tras su conversión. Martín está en Dumio cerca de Braga, en medio del Reino Suevo ubicado en la *Gallaecia*. El Reino Suevo se caracterizaba por tener unos líderes políticos que basculaban entre el catolicismo y el arrianismo[2], y por ser un pueblo que

[2] El arrianismo es una doctrina que tiene como inspirador a Arrio (s. III), cuya doctrina teológica giraba por completo en torno a la unidad de Dios. Inspirado en la filosofía platónica afirma que Dios es Dios absolutamente uno, trascendente y estable en sí. Es decir, no puede existir ni vinculación ni relación con la pluralidad. Esto supone que respecto al pensamiento cristológico que Cristo es en

adhiriendo la fe de sus líderes políticos, sin embargo tenían muy arraigado en su vida cotidiana los usos y costumbres paganos y las prácticas cristianas del priscilianismo[3]. En este contexto marca su labor y la realización concreta de su pensamiento. Así Martín llegará a ser el Metropolitano de Braga, presidiendo el concilio II de Braga.

Escribió (1) obras filosófico-morales como *Regla de vida honesta o sobre las diferencias de las cuatro virtudes*; *Sobre las costumbres*, *Sobre la pobreza*, o *Sobre la ira*; (2) obras ascético-morales, donde destaca el *Sobre la corrección de los rústicos*, las *Sentencias de los Padres de Egipto* y *La repulsa de la jactancia*; (3) obras canónico-litúrgicas y (4) obras escritas en verso.

Las obras escritas para paliar las circunstancias del pueblo dejarán entrever un proyecto de adaptación e inculturación de la *latinitas* y el pensamiento griego-bizantino a la nueva *latinitas* medieval que se está forjando. Así para paliar los efectos de los excesos del priscilianismo usó la humildad predicada y transmitida por el pensamiento de los Padres del desierto en su obra *Sentencias de los Padres de Egipto*, que es una colección de 109 apotegmas sobre temas de la vida ascética cristiana (pobreza, caridad, trabajo, penitencia…) y con la que realiza una introducción del pensamiento cristiano de los Padres del Desierto colección de 109 apotegmas sobre temas de la vida ascética cristiana (pobreza, caridad, trabajo, penitencia…) y que refleja un trabajo intenso de traducción y pensamiento griego en tierras de Braga. Esta transmisión se puede ver también en otros escritos como el tratado sobre *La repulsa de la jactancia,* una obra ascético-moral en contexto monástico, de referencias bíblicas y monásticas, especialmente a la experiencia del gran monaquismo oriental (Palestina y Egipto) traída a Occidente por Juan Casiano (s. V), el fundador de la abadía de San Víctor en Marsella.

---

cierta medida Dios, pero teniendo en cuanta que únicamente el Padre es «verdadero Dios». Jesucristo, el Logos, es el resultado de la voluntad del Padre y no de la necesidad de su esencia. La pugna contra el arrianismo se reflejó en el credo niceno, en la expresión: «de la misma sustancia (naturaleza) del Padre» (*homoousios*).

[3] El priscilianismo es la doctrina de Prisciliano, nacido en Galicia en el año 340, que se caracteriza por ser un movimiento ascético ascético, muy rigorista y ecléctico, pues en el áparecen elementos del gnosticismo, montañismo, novacianismo, incluso maniqueísmo, integrado por clérigos y laicos. Se extendió por Galicia y Portugal principalmente y fue condenado por el concilio I de Toledo en el año 400.

Martín de Braga siente la necesidad de implementar una construcción de la conciencia de lo que supone el símbolo de la fe para la vida del cristiano simple. Para ello escribe sus obras la *Regla de vida honesta* y especialmente el *Sobre la corrección de los rústicos* (*De correctione rusticorum*). En la primera obra recupera la cuestión sobre la moral desde los presupuestos estoicos, pero matizados desde la experiencia vital presente en las fórmulas y las fuentes de los dichos de Casiano y la utilización de la simbólica bíblica. La segunda obra atiende al objetivo propio del concilio: desactivar la irracionalidad interiorizada del politeísmo, una vez que solucionados los problemas del priscilianismo, de la secta de Mani[4], y del arrianismo. Aminado por Polemio, obispo de Astorga, Martín redacta un tratado que sirva de herramienta para esta labor pastoral: el *De correctione rusticorum*. Un inventario bastante preciso de la realidad religiosa no cristiana de su época. La configuración redaccional de este escrito es muy interesante. El nivel cultural del pueblo que es pobre condiciona el discurso y provoca una adaptación en el contenido y la forma, comparado a las formas más cultas de otros escritos. Martín de Braga adapta un texto catequético de gran nivel como es el *De catechizandis rudibus* de san Agustín, de gran influencia en la alta Edad Media, realizando un acabado esfuerzo de comunicación. Podríamos decir que el resultado final es la composición de algo parecido a un «catecismo cristiano», a mitad de camino entre una forma epistolar y un sermón. Estas dos obras son ejemplos de toda la formación, la labor y la vida de Martín de Braga, que aunó un gran acervo cultural e impulsó las bases de la civilización occidental

Martín de Dume o de Braga es un hombre de vasta cultura y formación, asentado en los principios filosóficos del pensamiento clásico y con los conocimientos teológico-espirituales del monacato que se está construyendo bajo la inspiración y la experiencia oriental. Es ejemplo de la modernidad del hombre cristiano de su tiempo y de la construcción de las bases de la cultura occidental que se fragua en la Edad Media. Martín responde a una época de reforma que desde diversos signos van constituyendo una nueva unidad del mundo mediterráneo. Nos encontramos en

[4] Mani o Manes, de origen persa, El maniqueísmo era una especie de sincretismo resultante de la mezcla de la doctrina dualista de la antigua Persia, que enseña la existencia de un principio bueno (*Ormuzd*) y otro principio malo (*Ahrimán*). En el maniqueísmo se introdujeron elementos budistas y cristianos que dotaron a la doctrina de un cierto sincretismo.

un contexto donde el esfuerzo de la romanización del cristianismo bizantino triunfante llega a Occidente.

2.3. San Isidoro de Sevilla

San Isidoro (ca. 562-636) nació en Sevilla, de familia noble proveniente de Cartagena, sucedió a su hermano Leandro, quien le había educado al quedarse huérfano, en la Sede Episcopal. Presidió y celebró diferentes sínodos en Sevilla y presidió también el concilio IV de Toledo de 633. Tras su muerte inmediatamente fue declarado santo, siendo sus restos trasladados a León, el año 1063 por el primer rey de Castilla y León, Fernando I.

Isidoro de Sevilla es ejemplo de la fecundidad intelectual y religiosa de la Hispania romana tardía, la Hispania visigoda, que destacó en su tiempo. El obispo hispalense, inspirado en Agustín y Gregorio Magno, toma conciencia de la necesidad de construir una sólida base cultural para el tiempo nuevo que se está construyendo, a partir de aunar la vocación religiosa con la necesidad de crear una sabiduría cristiana que sea universal.

a) La obra y el pensamiento

Su obra refleja esta necesidad de creación de un corpus organizado de saberes en los que a partir del uso de las categorías de la gramática antigua, va estructurando los saberes, anunciando así un valor semántico y referencial único a las palabras e inaugurando una especie de filosofía del lenguaje. La palabra humana significa de forma misteriosa la relación con el logos divino (el Verbo de Dios). De ahí que las obras gramaticales sean para Isidoro de Sevilla la puerta de acceso de exploración exegética de las palabras de Dios.

Armado de estos recursos gramaticales y exegéticos realiza una gran obra que tiene un carácter pedagógico, organizador (del saber y de la realidad) y que se refleja en una ordenación del mundo.

Así tenemos que realizar una serie de:

– *Estudios bíblicos*, de los que destaca la obra *Mysticorum expositiones sacramentorum* o *Exégesis de los sentidos sagrados y espirituales*, también conocida por *Cuestiones sobre el Antiguo Testamento*

(*Quaestiones in Vetus Testamentum*). La obra exegética de Isidoro de Sevilla muestra un amplio abanico de interpretación bíblica, que recuerda los sentidos de la escritura de Gregorio Magno, mostrando interés por la interpretación moral y mística, pero destaca por incorporar elementos de interpretación alegórica y por realizar lecturas comparadas de textos y un análisis en los que tienen en cuenta las autoridades que van formando la tradición exegética y teológica cristiana.

– *Estudios históricos*. Destaca las obras (1) *Crónica* (*Chronicon*) e (2) *Historia de los Godos, Vándalos y Suevos* (*Historia Gothorum, Wandalorum, Sueborum*). En la primera, siguiendo una técnica historiográfica clásica, realiza una modificación de la teorización histórica de Agustín de las Seis Edades, culminando las cinco priemras en una sexta en la que el viejo ideal de la *Romanitas* lo trasciende a lo eclesiástico. Esta obra visualiza la transformación de la *latinitas* clásica a la *latinitas* medieval sostenida por la *Christianitas*. Una transformación que se manifiesta en la evolución de los espíritus que analiza ne la segunda obra y se encarna, según él, en la nueva monarquía hispano-goda. Esta obra transformadora precisa de un análisis gramatical que sustente la nueva sabiduría cristiana universal y es lo que aborda en sus obras gramaticales y la enciclopedia.

– *Obras gramaticales; el saber enciclopédico*. Señalamos dos obras. (1) La primera es *Las diferencias*, en los que trata en dos libros las diferencias de las palabras y de las cosas (*Differenciarum libri duo: a) De differenciis verborum, b) De differenciis rerum*). En general se trata de un libro en el que expone los fundamentos de su exégesis, usando una técnica de distinción semántica que aplica a la Revelación y al vocabulario teológico. En el primer libro tiene un carácter más gramatical y se centra en las palabras, especialmente en la propiedad de los términos de modo que pueden expresar adecuadamente el contenido del pensamiento. El segundo libro es más conceptual, donde la diferencia no es una mera técnica de corrección semántico-lingüística, sino que pretende ser proyectiva, es decir, presentar una ordenación del hombre y del mundo, realizando toda una reflexión filosófica del lenguaje. La dialéctica del lenguaje como expresión gramatical de la razón se presenta como una herramienta útil para la elaboración teológica y cultural. Se trata de una vinculación entre la razón (que expresa la gramática) y la conducta

humana (moral). Esta relación que anima a la conversión del alma se manifiesta de forma especial en su obra (2) *Sinónimos* o *Sobre el lamento del alma pecadora (Synonima o De lamentatione animae peccatris*). (3) Pero la obra fundamental, en la que se expresa la categoría gramatical como ordenadora de la cultura y la civilización es las *Etimologías*, una obra que expresa el espíritu enciclopédico que asumió el cristianismo.

Su obra es el reflejo del cristianismo católico y de la nueva unidad propuesta, frente a las reminiscencias paganas, que en cierto modo divinizaban el poder político, y frente al arrianismo, que también se ponía al servicio del poder secular. De hecho, el arrianismo sumaba a las diferencias doctrinales, las divergencias de estilos pastorales y litúrgicos. Así, los arrianos no eran partidarios de la vida consagrada fuera monástica o clero regular, de modo que sus prácticas ministeriales las ejercían sacerdotes que no ejercían el celibato y, tampoco, tenían apenas santos, es decir, se trataba de una estructura eclesial que se fiaba al monarca o al príncipe, lo que provocó que el arrianismo fuera un elemento de creación de identidades regionales apetecido por los pueblos bárbaros, y en la península Ibérica por los visigodos. Los esfuerzos de formación del clero y religiosa, así como los elementos de creación de una nueva identidad cristiana católica, son objetivos que no podemos olvidar en sus obras.

b) La filosofía enciclopédica

Las *Etimologías* (*Originum siue Etymologiarum libri XX*) es posiblemente la obra más leída por los maestros de la Alta Edad Media, en los que, con una erudición enciclopédica que abarca todo el mundo conocido, se utiliza la etimología como una búsqueda del origen de las cosas a través del de las palabras. Se postula como la obra enciclopédica que ilumina la Edad Media cristiana y alimentará las enciclopedias posteriores, en el sentido de reordenación del saber. La obra isidoriana, sin embargo, no es un intento nuevo en el cristianismo, sino que supone un espíritu de conocimiento de la realidad de los saberes que se va plasmando en proyectos de diversos formatos que dejan traslucir ciertas constantes en el pensamiento cristiano medieval que viene autorizado por el programa sapiencial cristiano establecido por san Agustín (354-430) en el *De doctrina christiana*, inspirado en la literatura bíblica

sapiencial (Sb 7, 16-21) y los textos paulinos (Rm 1, 20). El enciclopedismo rompe la tensión entre el deseo del saber y el desprecio al conocimiento del mundo, introducido por el pecado original. Tiene como características el uso de la Sagrada Escritura, sumar el saber, un gusto por el orden, el reflejo del legado de la clasificación cosmológica física, teológica y la ordenación filosófica. Isidoro de Sevilla parte del uso de la categoría gramatical, uniendo una filosofía del lenguaje, que viene por Varrón del estoicismo, con el uso que de la etimología realizó la tradición judeo-cristiana en la exégesis bíblica, a la que se le suma la concepción neopitagórica de la etimología. Todo ello lleva a considerar la etimología como el lugar en el que se pude iniciar una comprensión de la intimidad esencial de los seres, revelándose así la ordenación del mundo y del saber. En este sentido la etimología no usa un procedimiento etimológico al uso, sino que se trata de un método interpretativo de carácter lingüístico. Vemos pues en la *Etimologí*a isidoriana una superación del enciclopedismo pagano, a partir de la propia herencia grecorromana, signo inequívoco del salto de la *latinitas* antigua a la *latinitas* medieval, a partir del ejemplo de la *latinitas* de los Padres.

Este esfuerzo ordenador se refleja en los veinte libros que constituyen la obra, dedicados a: la gramática (I); la retórica y lógica (II); la aritmética, geometría, música y astronomía (III); medicina (IV); derecho y cronología (V); teología (VI-VIII); lingüística, sociología y política (IX-X); anatomía humana y fisiología (XI); arquitectura y catastro (XV y parte del XIX); minerología (XVI); agricultura (XVII); ciencia militar (XVIII); naves, edificios y vestidos (XIX); utensilios domésticos y de labranza (XX).

c) Resumiendo su pensamiento filosófico. Podríamos decir que Isidoro de Sevilla entiende la filosofía como el espacio de interpretación y ordenación del saber a través de la filosofía del lenguaje y las categorías gramaticales, introduciendo el saber filosófico como pieza clave en el saber teológico y de la sabiduría cristiana. Ello se puede ver en la ordenación de las etimologías donde renueva la estructura epistemológica (científica) tradicional. La filosofía es la puerta para el conocimiento de las cosas humanas y divinas, a la vez que para el ejercicio de una vida virtuosa (si bien la moral no aparece en las *etimologías* sino en otras obras, como hemos visto). La filosofía, además, no se reduce a un conoci-

miento especulativo, sino que también es lingüístico, pero no solo como herramienta (como en Gregorio Magno), sino como espacio de acceso a la realidad y a la sabiduría. Por otra parte, cobra importancia en Isidoro de Sevilla la filosofía natural, especialmente la física que busca la naturaleza de las cosas; y la lógica, como disciplina que versa sobre la verdad, con el fin de que la razón pueda entender. La inspiración agustiniana se deja ver en su forma de ver el alma humana y Dios.

El proyecto isidoriano que toma carta de presentación en su *Originum seu etymologiarum* será el paradigma del saber medieval hasta la introducción de la filosofía aristotélica. Partiendo de la deuda con el patrimonio cultural romano (*latinitas* antigua) al tiempo, pretende fundar un nuevo orden cultural cristiano y que acompañará el devenir intelectual de los primeros siglos de la Edad Media, hasta el descubrimiento de la naturaleza en el siglo XII que supone un nuevo impulso al espíritu enciclopédico (*latinitas* medieval como *Christianitas*). Su obra será el inicio de todo un proceso de enciclopedismo, muchos de ellos no podremos estudiarlos, pero vale la pena al menos citarlos. Es el caso de Pedro Alfonso de Huesca (s. XII) quien realizó un acopio personal de los saberes filosóficos y científicos que trascendió los límites peninsulares y las obras de Savasorda (ca. 1065-1136) en Barcelona, de Abraham Bar Hiyya, las de Judah ibn Matka (1215-?), y el espíritu de la obra de Shem-Tov ben Joseph ibn Falaquera (ca. 1225-ca. 1295) en Toledo. Una vez que aparecen las Órdenes mendicantes (s. XIII), se le suma lo que se conoce como «enciclopedismo científico», donde se expresan los nuevos conocimientos de la naturaleza y de la fe: las realidades del mundo natural y los elementos a partir de Aristóteles, sin olvidar en el fondo el carácter compilador y sistematizador: se trata de autores como Pedro Gallego O.F:M., la *Historia naturalis* de Juan Gil de Zamora O.F.M. (ca. 1241-ca. 1318) y las obras de Bartolomé Anglico O.F.M., Tomás de Cantimpré (1201-1272) y Vicente de Burgos, dominicos. No nos olvidamos también la influencia de un enciclopedismo «especular» en la Península nacido de la obra de Vicente. de Beauvais como atestigua el *Speculum vitae humanae* (1468) de Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470). No podemos olvidar el preanuncio del enciclopedismo renacentista del *Ars magna* de Raimundo Lulio (ca. 1232-1315), confirmado en la *Visión deleytable* de Alfonso de la Torre (ca. 1410-1460).

La transformación cimentada en la obra de Isidoro se completará durante la época del monaquismo de los siglos VII y VIII. La experiencia monacal se vivió desde épocas tempranas en el cristianismo, coincidente con el concilio de Nicea, y lo vemos en la vida en común (el cenobio) de Agustín de Hipona, o lo hemos visto en Martín de Braga. Pero será la innovación de la *Regla* de Benito de Nursia (480-597) la que dará las bases de la vida monástica, irradiándose desde el monasterio de Montecassino la divisa *ora et labora*, simbolizando la unión entre lo humano (caracterizado por el trabajo físico e intelectual) con lo divino (la contemplación), las bases de la nueva sabiduría de la *latinitas* medieval estableciendo la *christianitas*. Aquí surge el último símbolo de esta transformación: Beda el Venerable (672-725), quien representa la llegada y el establecimiento de la *latinitas* en Inglaterra, convirtiendo el monasterio de Jarrow, en el foco de estudios más importante en la primera mitad del siglo VII. Allí propone y establece, en consonancia con Beda, Casiodoro e Isidoro de Sevilla, una renovación de las artes liberales, en las que estas disciplinas sirven de herramienta y útil al estudio de los asuntos religiosos y la teología. Así, los tratados de gramática clásica son una herramienta indispensable para conocer y estudiar la Sagrada Escritura; el estudio de la métrica posibilita una renovada poesía cristiana religiosa, y la aritmética y la astronomía sirven para establecer los tiempos litúrgicos. Su obra *Sobre la naturaleza de las cosas* (*De rerum natura*), es una propuesta enciclopédica que sigue los pasos de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla.

TEXTOS

1. BOECIO

Son algo diverso el ser (*esse*) y lo que es; pues el ser mismo todavía no es: en cambio, lo que es, una vez recibida la forma de ser, es y tiene consistencia. Lo que es puede participar de algo; pero el ser mismo no participa de nada; pues la participación tiene lugar cuando ya se es, y se es cuando se ha recibido el ser. Lo que es puede tener algo además de lo que él mismo es, pero el ser no tiene además de sí mismo cosa alguna añadida (o extraña). Es diverso el ser algo tan solo y el ser algo en aquel que es, pues en el primer cado se denota un accidente, y en el segundo, una sustancia.

Todo lo que es participa de la naturaleza del ser, para ser; mas para ser algo participa de otra cosa; y así, lo que es participa de la naturaleza del ser, para ser; y es (ya) para participar de cualquier otra cosa. Todo simple tiene su ser y la naturaleza del uno. En todo compuesto es diverso el ser y él mismo (lo que es él mismo). Toda diversidad engendra discordia; la semejanza, en cambio, es de desear; y lo que desea, muestra en ello ser por naturaleza tal cual es eso mismo desea.

Basten estas nociones previas. El lector avisado sabrá aplicar a cada uno de los puntos expuestos las razones congruentes.

Sobre las Semanas, en Clemente Fernández, *Los filósofos medievales. Selección de textos. I. Filosofía patrística. Filosofía árabe y judía*, BAC, Madrid 1979, n. 900, pp. 546-547.

2. ISIDORO DE SEVILLA

1. Lo que el griego llama «silogismo», se dice en latín «argumentación» [...] un silogismo es la conclusión final de una proposición, una premisa menor y una confirmación, bien por la incertidumbre del que duda, bien por la confianza que inspira el que prueba. 2. Consta de tres partes: una proposición, una premisa menor y una conclusión [...] 3. No solo los rétores emplean los silogismos, sino también, y de modo muy especial, los dialecticos. 4. Entre los rétores, dos son los principales géneros de silogismos: la *inducción* y el *raciocinio*. Tres son, por su parte, los miembros de la inducción: el primero, la proposición; el segundo, la ilación, también llamada premisa menor; y tercero, la conclusión. 5. La *inducción*, partiendo de realidades que no admiten duda, consigue la aprobación de aquello por lo que se ha propuesto, entre filósofos, entre rétores o entre conferenciantes. La *proposición inductiva* es la que necesariamente conduce a la admisión de una o varias cosas por semejanza con lo previamente admitido. 6. La *ilación inductiva*, llamada así mismo premisa menor, es la que presenta a consideración el tema sobre el que discute y cuyo motivo se ha establecido la similitud. La *conclusión inductiva* confirma lo que se admitió en la ilación, o pone de manifiesto qué es lo que de ella se desprende. *Raciocinio* es un discurso por el que se prueba lo que es motivo de discusión. 7. Dos son los tipos de raciocinio: el primero, el entimema, que es un silogismo imperfecto y retorico; y el segundo, el epiquerema, que es un silogismo ampliado y de uso entre los retóricos.

«Libro II. Acerca de la retórica y la dialéctica», 9, en San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, texto latino, versión española y notas por José Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero; intr. por Manuel C. Díaz y Díaz, BAC, Madrid 2004, p. 361.

EJERCICIOS DE AUTOEVALUACIÓN

1. Explique los elementos esenciales que diferencia el ser y el ente en Boecio.
2. Intente explicar en qué medida la filosofía contribuyó a la renovación de la teología en los autores de esta época.
3. Exponga diferentes razones que expliquen el salto de la *latinitas* antigua a la *latinitas* medieval.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Traducciones en español

BEDA EL VENERABLE, *Homilías sobre los Evangelios. 1*, intr., trad. y not. de Agustín López Kindler, Ciudad Nueva, Madrid 2016.

—, *Homilías sobre los Evangelios. 2*, intr., trad. y not. de Agustín López Kindler, Ciudad Nueva, Madrid 2016.

BOECIO, *La consolación de la filosofía*, ed. Leonor Pérez Gómez, Akal, Madrid 1997.

—, *La consolación de la filosofía*, intr., trad. y not. de Pedro Rodríguez Santidrián, Alianza Editorial, Madrid 2004.

—, *De las divisiones: De divisionibus*, trad. Rogelio Rovira Madrid y Juan José García Norro, Ediciones Encuentro, Madrid 2008.

—, *Sobre el fundamento de la música*, intr., trad. y not. de Jesús Luque Moreno et al., Gredos, Madrid 2009.

CASIODORO, *Iniciación a las Sagradas Escrituras*, intr., trad. y not. de Pío B. Santiago Amar, Ciudad Nueva, Madrid 1998.

GREGORIO MAGNO, *Obras de San Gregorio Magno*, trad. por Paulino Gallardo ; intr., not. de Melquíades Andrés, BAC, Madrid 1958.

—, *Homilías sobre los Evangelios*, Rialp, Madrid 1957.

—, *La regla pastoral*, intr., trad. y not. de Alejandro Holgado Ramírez y José Rico Pavés, Ciudad Nueva, Madrid 1993.

—, *Libros morales. 1, [Libros] I-V*, intr., trad. y not. de José Rico Pavés, Ciudad Nueva, Madrid 1998.

—, *Libros morales. 2, [Libros] VI-X*, intr., trad. y not. de José Rico Pavés, Ciudad Nueva, Madrid 2004.

—, *Vida de San Benito y otras historias de santos y demonios. Diálogos*, intr., trad. y not. de Pedro Juan Galán, Trotta, Madrid 2010.

ISIDORO DE SEVILLA, *El «De viris illustribus» de Isidoro de Sevilla. Estudio y edición crítica*, ed. Carmen Codoñer, Instituto Antonio de Nebrija, Colegio Trilingüe de la Universidad, Salamanca 1964.

—, *De los sinónimos y el libro 1º de las sentencias*, trad, intr. por Martin Andreu V. Solis y Juan Oteo Uruñuela, Apostolado Mariano, Sevilla 1990.

—, *Libro 2 y 3 de Las Sentencias*, trad, intr. por Juan Oteo Uruñuela, Apostolado Mariano, Sevilla 1991.

—, *De natura rerum*, est. y trad,. Antonio Laborda, Instituto Nacional de Estadística, Madrid 1996.

—, *Etimologías*, texto latino, versión española y notas por José Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero; intr. por Manuel C. Díaz y Díaz, BAC, Madrid 2004.

—, *Los tres libros de las «Sentencias»*, intr., trad. y not. de Ismael Roca Meliá, BAC, Madrid 2009.

MARTÍN DE BRAGA/DUME, *Obras completas*, versión castellana, ed. y not. por Ursicino Domínguez del Val, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1990.

PORFIRIO, *Isagoge; texto griego, translatio Boethii*, ed. de Juan José García Norro y Rogelio Rovira, Anthropos, Rubí (Barcelona) 2003.

Manuales

COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía, vol. 2: De san Agustín a Escoto*, Ariel, Barcelona 1989 (2ª ed.). Boecio, Casiodoro, San Isidoro: 105-109.

GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, 1989 (2ª ed.). De Boecio a Gregorio Magno: 130-146.

LEÓN FLORIDO, Francisco, *Historia del Pensamiento Clásico y Medieval*, Escolar y Mayo, Madrid 2012. Boecio y la cultura monástica: 229-233.

MERINO, José, *Historia de la filosofía medieval*, BAC, Madrid 2001. Boecio: 80-87; Casiodoro e Isidoro de Sevilla: 93-95.

RAMÓN GUERRERO, Rafael, *Historia de la filosofía medieval*, Akal, Madrid 2002. Boecio: 44-47.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona 2004 (3ª ed.). Cap. Desde la patrística a la escolástica: 403-415.

SARANYANA, Josep-Ignasi, *Breve historia de la filosofía medieval,* Eunsa, Barañain (Navarra) 2001. Boecio: 20-22.

—, *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*, Eunsa, Barañain (Navarra) 2007 (2ª ed., aumentada y revisada). Boecio: 20-22.

TREVIJANO, Ramón, *Patrología*, BAC, Madrid 2001. San Gregorio Magno: 323-332; Padres Hipanos (Martín de Braga, Isidoro de Sevilla…): 333-368.

Literatura secundaria en español

CARBAJAL, José, *El catecismo que forjó al pueblo gallego.* De correctione rusticorum *de S. Martín de Braga*, J.U.M., Tuy 1985.

FONTÁN, Antonio, «Martin de Braga, un testigo de la tradición clásica y cristiana», *Anuario de Estudios Medievales*, 9 (1979) 331-341.

HENNE, Philippe, *Gregorio Magno*, Palabra, Madrid 2011.

LLUCH-BAIXAULI, Miguel, *La teología de Boecio. En la transición del mundo clásico al mundo medieval*, Universidad de Navarra, Pamplona 1990.

LOZANO, Francisco Javier, *San Isidoro y la filosofía clásica*, Editorial Isidoriana, León 1982.

PÉREZ DE URBEL, Justo, *San Isidoro de Sevilla. Su vida, su obra y su tiempo*, Universidad de León. Secretariado de Publicaciones, León 1995 (3ª ed.).

RODRÍGUEZ, Juan Acosta, «Los conceptos de “esse” e “id quod est” en Boecio», *Ciudad de Dios*, 202 (1989) 613-656.

UNIDAD DIDÁCTICA II

LA FILOSOFÍA MUSULMANA Y JUDÍA EN LA EDAD MEDIA

TEMA III

LA FILOSOFÍA ISLÁMICA EN ORIENTE

Manuel Lázaro Pulido

Introducción al Tema, en el que señalamos como si en el Occidente latino existió un traslado conceptual y cultural de la latinitas antigua y clásica a la latinitas medieval (o christianitas), en Oriente se opera una traslación cultural que se realiza en la riqueza idiomática y cultural que va del griego, al sirio y de este al árabe.

1. El contexto filosófico en la fundación del Islam: 1.1. Factores internos; 1.2. Factores externos: a) La filosofía en Bizancio, b) El *Corpus Dionysianum*, c) Juan Damasceno; d) De Damasco a Bagdad: el encuentro entre la teología cristiana, la filosofía griega y el islam. 2. La *falsafa* en el Oriente islámico: al-Fârabî: 2.1. Los inicios de la *falsafa*. Al-Kindi: a) Las traducciones, b) Al-Kindi; 2.2. Al- Fârâbî: el «Segundo maestro»: a) Metafísica. Dios y el mundo, b) La lógica, c) El hombre y la comunidad política. 3. Avicena y el culmen de la filosofía musulmana oriental: 3.1. Metafísica: a) «El ser en cuanto ser», b) Modalidades del ser, c) Telogía; 3.2. El mundo; 3.3. El alma: psicología, conocimiento y felicidad: a) El alma y el cuerpo, b) El alma y el conocimiento, c) El alma y la felicidad.

INTRODUCCIÓN AL TEMA

Si en el Occidente latino existió un traslado conceptual y cultural de la *latinitas* antigua y clásica a la *latinitas* medieval (o *christianitas*), en Oriente se opera una traslación cultural que se realiza en la riqueza idiomática y cultural que va del griego, al sirio y de este al árabe. Una variación que se enriquece por los lugares (Bizancio, Harrân, Bagdad), por el encuentro filosófico (helenismo, neoplatonismo y aristotelismo) y religioso (el cristianismo bizantino –catolicismo, nestorianismo, monifisismo– y la incorporación del islam) en un debate que afectara al Ser, su

esencia, sus atributos y su relación con el mundo y en temáticas como la Unicidad y la Trinidad divinas, las naturalezas y personas divinas, el paso de la unidad a la diversidad, o la posibilidad de un acto creador que emane por necesidad y voluntad, así como la capacidad del hombre de relacionarse con el Ser necesario y con sus semejantes (conocimiento, ética y política).

En esta época y en esta parte del mundo se opera, pues, un primer Renacimiento con la incorporación de una variedad temática que cobra nuevos matices no solo por la interpretación de un platonismo desde Aristóteles, sino porque esto viene dado por la transmisión del pensamiento clásico a través de las traducciones al siriaco primero y al árabe después. Todo este itinerario temático (filosófico, teológico y científico) y literario tiene una importancia por sí mismo, pero además será de gran trascendencia para el mundo de Occidente, primero en el contexto musulmán de al-Andalus y, después, a la tradición latina a través de las traducciones realizadas en lugares tan emblemáticos como Toledo. En este tema nos introducimos en el islam, en los autores más significativos del oriente musulmán sin olvidar el contexto de la filosofía del periodo «protobizantino».

1. EL CONTEXTO FILOSÓFICO EN LA FUNDACIÓN DEL ISLAM

El islam surgió en la península Arábica, una planicie de más de dos millones de km^2, entre los grandes imperios de Bizancio y Persia, a comienzos del siglo VI d. C., en contacto con ciertos elementos judíos y cristianos que aún aislados, estaban presentes. Para situarnos y visualizar el elemento geográfico y cultural, recordemos la ubicación de las dos ciudades más importantes del islam. La Meca, la ciudad donde nació el profeta Mahoma está situada, en la actual Arabia Saudí, a 80 km del mar Rojo. Medina, también ubicada en Arabia Saudí, a 400 km al norte de La Meca. En el sur de Arabia eran conocidas las comunidades judías, al igual que existían comunidades cristianas en ciudades del sur. Los testimonios sitúan en La Meca la presencia de esclavos y mercaderes cristianos, así como de monjes que iban a predicar. Incluso conocemos por los textos que hay cristianos en el entorno de Mahoma, como el caso de un primo hermano suyo que, convertido al Islam, se hizo luego cristiano en el exilio

de Etiopía. De hecho el islam se presenta en este aspecto como una reforma del judaísmo y del cristianismo, cuyo mensaje había sido infiel al mensaje de Alá. Mientras el judaísmo se habría convertido en una religión materialista, el cristianismo predicado por Jesús (Isa en el Corán), habría insistido en el espiritualismo. El profeta Mahoma predicó por designio divino una teoría que encontró la medida justa entre el materialismo y el espiritualismo puro.

De lo dicho, podemos decir que el islam, aunque nació en tierras de la península Arábica, no se confunde con el mundo árabe. Y esto es así, porque el islam tiene, como religión, una vocación universal que le llevó, de hecho, a expandirse muy rápidamente por todos los territorios: Asia, África y Europa. Y ello supone, también, que en el mundo árabe existían otras culturas religiosas y, por lo tanto, lecturas teológicas y filosóficas que se encontraron con el islam sin tener que confundirse con él.

El nacimiento del pensamiento filosófico en el periodo de la fundación del islam viene determinado tanto por factores internos como por factores externos.

1.1. Factores internos

El hecho de que el islam (literalmente «sumisión a Dios») sea una religión no significa que sea incompatible con la razón y, por lo tanto, que excluya el pensamiento filosófico. El islam como religión monoteísta, afirma la existencia de un Dios único (Alá) anunciado a los profetas, de manera definitiva a Mahoma («Sólo hay un único Dios y Mahoma es su enviado», proclama la *šahâda*). El Dios uno es un Dios omnipotente, verdadero y creador del que depende todo el mundo. Un Dios que se ha revelado de modo cierto en el Corán, el libro que contiene la palabra de Dios dictada por el Ángel Gabriel y recogido por el Profeta Mahoma en su retiro, en las cercanías de La Meca, ante el cual se reúne la comunidad (la *Umma*). El Corán está dividido en 114 suras (capítulos) en el que está contenido todo lo esencial de la fe: la cuestión de Dios, de su naturaleza, la creación del mundo, la inmortalidad del alma, el Juicio final, el castigo o la retribución. Dios revela al hombre su existencia, su naturaleza, su acto creador… De este modo, la comunidad islámica –y en ella sus intelectuales– se ven impelidos a reflexionar en torno al Corán: Dios, los pro-

fetas, la moral, los principios religiosos, una organización y legislación social y política, los fines últimos de la realidad espacial y temporal

La cuestión que se planteará con el tiempo, especialmente al mantener contacto con la filosofía griega que se conocía en territorio árabe, es la de cómo afrontar el reto de la racionalidad que implica la filosofía, a saber, (1) si someter la razón filosófica a los dogmas que son el objeto de una Revelación; (2) si aprovechar su racionalidad como una función hermenéutica con el fin de ayudar en la comprensión de los principios religiosos islámicos; o (3) si asumir el pensamiento griego leído desde los supuestos musulmanes (*Falsafa*), lo que conlleva o una relectura y reelaboración de la filosofía griega, o someter los dogmas al examen de la razón, lo que supone poner al menos «en duda» su carácter revelado.

En este sentido, resulta pertienente recordar que el islam es una religión en la que está presente el concepto de «viaje», es decir, la idea de que el creyente tiene un camino que debe seguir y que se concreta con la peregrinación a La Meca. Y que ese viaje representa la vida del hombre, en el que está presentes los problemas y sufrimientos y que supone un reto a lo desconocido que debe superarse para, de esta forma, transitar hacia lo inmaterial, hacia lo trascendental, lo que implica a su vez un retorno o regreso a lo que se es originalmente. En este sentido, y tal y como establece el Corán, Dios se erige como el guía por el camino correcto, por la Ley, cuya palabra en árabe significa precisamente «camino» hacia la Verdad. No se trata, pues, de un camino ciego, sino que exige conocimiento, reflexión, deliberación y sabiduría. En efecto, la revelación islámica se concibe como un acto basado en la ciencia o el conocimiento de Dios, por lo que seguirle implica tener en perspectiva el aspecto intelectual. De este modo, el islam aparece como una religión del conocimiento, basado éste en la búsqueda de las señales en el mundo. No es de extrañar que desde el inicio, la educación ha estado presente en la mente de los musulmanes. El Profeta señala desde el principio que la búsqueda del conocimiento es mandato que han de seguir todos los musulmanes, por este motivo el islam pondrá un gran énfasis en el sistema educativo. De hecho, los musulmanes construyeron grandes bibliotecas y centros de aprendizaje en sitios como Bagdad, Córdoba, y El Cairo.

Así podemos ver en el siglo X que los estudiantes jóvenes musulmanes son educados en la escuela primaria (*maktab*), que están unidos a una mezquita, donde los eruditos e imanes impartían las clases. El currículo básico se constituía en primer lugar por el estudio de la lectura y escritura de árabe básico, seguido por el estudio de la aritmética, y más tarde de las leyes islámicas. Tras el estudio del Corán, se realiza un estudio de las cuestiones que plantea la religión desde la teología y la filosofía a las ciencias prácticas. La mayor parte de la población local fue educada por tales escuelas primarias en todas partes de su niñez. Después del completar el plan de estudios del *maktab*, los estudiantes podrían continuar a su vida adulta y encontrar una ocupación, o seguir adelante a la enseñanza superior en una «escuela» (*madrasa*). Las madrasas, unidas a la mezquita, podrían ser consideradas como universidades en el mundo islámico, separadas por las diversas escuelas de diferentes saberes (parecido a las facultades).

En todo caso, como hemos visto, los principios religiosos y de fe del islam invitan a la lectura y a la reflexión filosófica. A nivel especulativo llevan (1) a la reflexión metafísica y de la teodicea al afirmar que sin cuestión posible Dios es único y uno en sí mismo; definido por su omnipotencia y misericordia, se relaciona *ad extra* con el universo y esta comunicación plantea, aquí sí, respuestas y cuestiones filosóficas y teológico-religiosas: (a) en torno a la necesidad racional de un mundo eterno (explicación desde la racionalidad filosófica de inspiración especialmente aristotélica), o (b) al libre acto de Dios que crea el mundo (explicación desde la racionalidad teológica de inspiración especialmente platónica). Así las cosas, Dios es juez que se relaciona (se revela) con la creatura, especialmente con el hombre, de forma cercana. (2) Dicha especulación supone una concepción antropológica y escatológica en la que se fundamenta la lectura de la fe que desemboca en una vertiente moral que regula de forma minuciosa los actos que el hombre realiza en la vida cotidiana.

1.2. Factores externos

La filosofía en el islam se dio en contacto, como hemos dicho, con una tradición filosófica que tenía como marco cercano la civilización bizantina. Bizancio, una ciudad griega del Bósforo, tomó carta de

naturalidad cuando el emperador Constantino (324-337) desplazó a esta ciudad el centro del Imperio de Roma. Con el nombre de Constantinopla, establece la capital del Imperio de Oriente y del centro de la cristiandad, especialmente tras el primer periodo (el llamado periodo «protobizantino») hasta la llegada de las invasiones árabes, y que perdurará con sus luces y sus sombras hasta la llegada de los otomanos y la toma de Constantinopla de la mano de Mehmed II en 1453.

a) La filosofía en Bizancio

El pensamiento bizantino del primer periodo, el que se encuentra con los árabes musulmanes, viene determinado por tres elementos fundamentales, que no siempre convivieron armónicamente: el derecho romano, el cristianismo, y la filosofía del helenismo.

(1) El *derecho* es un elemento esencial en el pensamiento de Bizancio que, siguiendo las raíces del Imperio Romano, se fundamenta en el derecho público romano, cuyos principios regulan las manifestaciones socioculturales bizantinas y que será profundamente estudiado por el derecho bizantino, tanto la casuística del derecho romano establecida en la docencia, como las soluciones propuestas por los juriconsultos romanos. El derecho bizantino conoce dos grandes codificaciones: (1) el *Código Teodosiano* que recoge las leyes vigentes desde la época de Constantino I y cuya redacción fue iniciada en 429 por orden de Teodosio II; y (2) el *Digesto* (nombre latino del griego *Pandectas*) de Justiniano. Esta última obra, junto con el *Código* y los *Iura* (las sentencias de los jurisconsultos clásicos) formarán *el Corpus Iuris Civilis* (CIC), convirtiéndose en la Suma jurídica fundamental para conformar las manifestaciones jurídicas oficiales legislativas y de la práctica jurídica. Junto al CIC destacará también la promulgación, en el siglo VIII, de la *Ecloga*, que intentaba responder a los retos de la época, en la que el Imperio había sido debilitado en parte por la llegada y conquista de los musulmanes. La *Ecloga* tiene raíces cristianas, de modo que se puede ver en ella una cierta influencia de la teocracia jurídica, entendiéndose no como preminencia o sumisión del poder al cristianismo, sino como aplicación de los principios cristianos a la formación del derecho. Así, tiene como fuentes tanto la Escritura –especialmente el Antiguo Testamento–, como el derecho común especialmente el CIC al que no se

renuncia, pero que se quiere interpretar de una forma más filantrópica. Esta transversalidad bíblica afecta al modo que se celebra la justicia, que mediada por la inspiración de la Escritura, lleva a proteger la igualdad de los ciudadanos ante la ley y las instituciones fundamentales como es el derecho de las esposas en el matrimonio y en la institución doméstica.

En fin, el nuevo derecho bizantino (o derecho romano aplicado en Bizancio) se manifestará de una forma muy eficaz y dotado de una gran racionalidad interna. Alimentado por el pensamiento helenista, la adaptación de la teoría del derecho público romano reglamentará eficazmente el poder imperial en sus manifestaciones organizativas del poder judicial y militar de Bizancio y del Oriente cristiano. En este establecimiento jurídico destaca la figura de *Justiniano I*, que constituye el pilar fundamental de la tradición jurídica, teórica y práctica, bizantina. Los bizantinos, sin renegar del derecho romano que estudian y contemplan, lo adaptan a sus necesidades especiales, que parten de la propia expresión idiomática que tiene como referencia el griego de la *koiné*, y la introducción paulatina de la inspiración cristiana de Oriente.

(2) El *pensamiento cristiano* de Bizancio no se caracterizó en general por ser especulativo en el sentido de elaborar una teología positiva. A excepción de algunas definiciones conciliares (como Calcedonia), las afirmaciones teológicas adquieren una formulación negativa (teología negativa o apofática), basándose principalmente en la tradición –es decir, en la experiencia–, antes que en las fórmulas teológicas que expresa la doctrina. De ahí, que la teología bizantina del contexto de las invasiones musulmanas fuera especialmente el propio de la teología monástica y mística. Esto no supone el abandono de la filosofía, muy al contrario, sino la adopción de un pensamiento filosófico, de corte más neoplatónico, en los que los principios que animan el espíritu de conocimiento son la existencia y la mística como caminos de la sabiduría. Por lo tanto, no se niega la razón filosófica, sino que a la sabiduría propia del proyecto del cristianismo se le sumaron los de las filosofías helénicas, especialmente las del neoplatonismo.

(3) Bizancio entra en contacto con la *filosofía griega*, especialmente cuando los intelectuales paganos pertenecientes a la cerrada Escuela neoplatónica de Atenas, tras el edicto de Justiniano (529) –quien decide

cerrar las escuelas griegas y sustituir la *paideia* griega por la catequesis (*paideia*) cristiana, con el fin principal de unificar el imperio–, se trasladan a diversos espacios más orientales en Siria y en Persia. Entre ellos sobresale la ciudad de Harrân que fue conocida como la «ciudad griega», lo que expresa el proyecto filosófico que se vivía en la ciudad y que posibilitó que albergara la filosofía de Bagdad en el siglo IX. La Escuela de Harrân fue un instrumento de transmisión de la filosofía de la Antigüedad tardía a la Edad Media, en un recorrido que va de la teología griega al mundo árabe y, siglos más tarde al Medioevo latino. En territorio árabe, los especialistas señalan que el nacimiento de la *falsafa* (la filosofía) aparece como el efecto de la transmisión que se va dando de Alejandría a Antioquia, de aquí a Harrân, y, finalmente, de Harrân a Bagdad.

En este proceso de cierre de Escuelas se salvó la Escuela de Alejandría cuyo neoplatonismo filosófico estaba abierto a la fe y al carácter revelado de algunos libros paganos. Sobresale la figura de Juan Filopón (ca. 490-570) –también llamado Juan de Alejandría o Juan el Gramático–, un cristiano monofisita, que destacó por sus comentarios aristotélicos, en los que se va distanciando de la lectura aristotélica del neoplatonismo de la Escuela de Atenas, especialmente tras la composición de sus obras *Sobre la eternidad del mundo contra Proclo* y *Sobre la eternidad del mundo contra Aristóteles*, completados con la obra *Sobre la creación del universo*. Como indican sus títulos, Juan Filopón centra su atención en mostrar la creación del universo; pero también señala en estas y otras obras –como sus comentarios a los *Analíticos*, *De generación y corrupción*, *De anima*, la *Física* y los *Meteorológicos*–, diferentes elementos de discordancia con la cosmología aristotélica. Es el caso de la existencia de un quinto elemento (el éter), o la teoría del lugar natural, afirmando el orden cosmológico como reflejo de la inteligencia divina. También criticó la existencia de la materia prima aristotélica, que los neoplatónicos entendían como algo sin forma e incorporal cuya existencia se entendía como condición necesaria para los cuerpos, afirmando la teoría de la pura extensión corporal (*sômatikón diástêma*) que es tridimensional, compuesto de la naturaleza primera neoplatónica y de cantidad indeterminada. También criticó la sucesión de movimientos externos para explicar el movimiento, sustituyéndolo por la teoría del ímpeto (*impetus*) inicial dado al objeto, anticipando la teoría moderna de la

inercia. Junto a Harrân, Alejandría prepara un caldo de cultivo adecuado de especulación filosófica y teológica ante los invasores musulmanes, especialmente del aristotelismo. En este terreno aparecen dos autores significativos que influirán decisivamente en la filosofía musulmana y cristiana (bizantina y occidental): el Pseudo-Dionisio Areopagita y Juan Damasceno

b) El *Corpus Dionysianum*

El llamado *Corpus Dionysianum* es un conjunto de obras constituido por cuatro tratados (*La Jerarquía celeste*, *La Jerarquía eclesiástica*, *Sobre los nombres divinos* y *La teología mística*) y diez cartas, que toma su nombre de un personaje conocido como Dionisio, nombre que le dotó gran notoriedad, pues fue identificado con el personaje ateniense que aparece junto a Pablo en su discurso en el Areópago (Hch 17,34). Desde que fueron transmitidas, las obras del Pseudo-Dionisio (nombre con el que se conoce desde que se descubrió el error de su identidad) fueron rápidamente usadas y traducidas primero al sirio y después al latín, en la época carolingia, por Escoto Eriúgena.

El *Corpus Dionysianum* destaca por la lectura que hace del pensamiento neoplatónico, especialmente su vinculación con la filosofía de Proclo.

(1) *Conocimiento*. La obra del Pseudo-Dionisio se cuestiona sobre el estatuto científico de la teología, su capacidad de conocer el Ser y, desde él, el mundo; en términos cristianos, Dios y la creación. Dios que posee, como afirma el neoplatonismo, todos sus atributos de una forma sobreeminente (es supra ser, supra bondad, supra verdad) puede ser conocida por dos vías:

– Vía descendente de la Teología positiva (catafática). Se trata de una vía que enuncia positivamente a partir de lo que Dios nos ha revelado sobre sí mismo (en la Sagrada Escritura), sus nombres divinos: bien, belleza, ser, sabiduría..., manteniendo un recorrido descendente (*próodos*).

– Vía ascendente de la Teología negativa (apofática). Consiste en una vía que intenta aproximar el deseo (*eros*) del conocer humano, y que ante el Dios absolutamente trascendente, toma conciencia de su inefabilidad,

de la imposibilidad de un lenguaje positivo que pueda designar el Dios único, de modo que solo se puede utilizar un lenguaje negativo. Se trata de un camino de vuelta, ascendente (*epistrophé*).

– Vía del éxtasis de la Teología mística. Ante la inefabilidad de Dios y su suma trascendencia, también queda un camino de interioridad y unión en la que se suman la iluminación y el éxtasis.

(2) *Dios*. La doble vía del Pseudo-Dionisio, permite revisar la filosofía neoplatónica, especialmente de Proclo y su *Comentario al Parménides*. Mientras que para este no es posible identificar en un mismo sujeto la primera hipóstasis (el uno en cuanto uno que no participa del ser) y segunda hipóstasis (el uno que participa del ser); para aquel, el Uno que se asocia al Dios cristiano, es idéntico en la primera hipóstasis y en la segunda hipóstasis, puesto que entra en juego el concepto de creación que hace posible explicar el paso de lo uno a lo múltiple sin tener que recurrir al emanatismo. Así como la luz y la vida dependen del sol, todo ser y vida, desde la creación, dependen de Dios, quien en su mente tiene los ejemplares de los que surge la obra creadora. De este modo, la teología positiva nos muestra un catálogo de los nombres de Dios que son divinos y contemporáneos al propio acto creador. Esta solución le hace prescindir de los seres intermedios entre Dios y la creación, al contrario de lo que sucede con el emanatismo neoplatónico donde existen seres intermedios entre el Uno y el mundo. Dios inefable se manifiesta externamente, pero no revela su realidad en sí, diferenciándose así el ser por sí (*ens a se*) del ser por otro (*ens ab alio*). La suma trascendencia divina también lo es del tiempo, por lo que el mundo procede de Dios.

La motivación de la participación creadora del mundo de los seres, viene de la propia naturaleza del Uno que le hace que sea expresivo, a saber, que se dé, y ello porque Dios Uno se define por ser Bien, y el Bien es por naturaleza difusivo (*Bonum diffusivum sui*), es decir se difunde, rebosa. De modo que las ideas que Dios tiene en mente (ejemplares divinos, *lógoi*) no quedan atrapadas en su suma trascendencia, sino que por el Bien que es, las crea; pero es necesario anotar que los *lógoi* divinos en tanto que causas paradigmáticas de las creaturas son actos de la voluntad divina, por lo que no tienen un origen causativo emanativo. Dios es la causa ejemplar y eficiente del mundo. Y una vez el mundo es creado, este

se mueve hacia él (*eros*) actualizando su forma, pues Dios es la causa final (del movimiento de *próodos* y *epistrophé*).

(3) *El mundo*. Una vez que el mundo es creado por un Dios sumamente trascendente, donde no hay intermediarios entre él y la creación, el Pseudo-Dionisio establece una gradación ordenada para estructurar el mundo creado. Señala una jerarquización de los seres, en la que estos están organizados dependiendo de su participación con Dios, de esta participación depende también su multiplicidad. Se trata de una jerarquización que va de los seres espirituales –lo racional incorpóreo (las inteligencias) y racional corpóreo (el hombre)– a los materiales –lo inanimado– a través de nueve jerarquías.

El pensamiento dionisiano también introduce una filosofía significativa del ser, que se deriva de la teología positiva. Esta al aplicar a Dios un vocabulario relativo a las creaturas, pretende darle una «figura» que signifique en Dios las diferentes realidades, de modo que se hable de Dios por medio de las creaturas, dando las creaturas del mundo voz al Dios inefable (imaginería inadecuada). Esta explicación que se denomina teología simbólica será retomada en la baja Edad Media reinvirtiendo los términos, lo que le dotará de una gran potencialidad metafísica al decir que en las cosas sensibles podemos tener experiencia del propio Dios (san Buenaventura)

El Pseudo-Dionisio pasará al pensamiento medieval como el modelo platónico de sabiduría basada en la *henología* (del latín, estudio del Uno, se entiende el paradigma metafísico que ve en el Uno el origen de todas las cosas), siguiendo el impulso platónico y más cercano de Proclo. Un movimiento en el que se asienta la tercera vía (la vía mística), que se presentará como alternativa a una metodología de la especulación dialéctica o de la sabiduría científica de Aristóteles. Junto a san Agustín, el *Corpus dyonisiacum* a través de las traducciones e interpretaciones latinas (Escoto Eriúgena, Hugo y Ricardo de San Víctor…) será una de las fuentes más influyentes en el pensamiento escolástico. Ya en le siglo XIII Alberto Magno, Buenaventura y Tomás de Aquino harán referencia explícita a la filosofía dionisiana. Es imposible comprender la mística renana iniciada por el Maestro Eckhart y la teología implícita en la mística del siglo de Oro (mística del recogimiento –Francisco de Osuna, Juan de los

Ángeles…– y carmelitana como Juan de la Cruz y Teresa de Ávila, por ejemplo) sin comprender y conocer el pensamiento del Pseudo-Dionisio y sus lecturas medievales. Tampoco se podría conocer el pensamiento de Nicolás de Cusa ni la lectura y el esquema del idealismo en sus raíces medievales. No nos debe llevar a equívoco el hecho de que su obra sea conocida a partir de la Teología Mística, pues como dice el historiador de la filosofía Jorge E. Gracia en su obra *La filosofía y su historia*: *corriente principal*, *poética* y *crítica* –y eso sirve para toda la historia de la filosofía hasta Kant– la corriente Poética –junto a la principal y a la crítica– se trata de una aproximación puramente filosófica.

c) Juan Damasceno

La figura de Juan Damasceno (ca. 676-ca. 750) –cuyo nombre árabe era Mansûr ibn Sarjûnes– es la propia de un hombre que representa el factor externo intelectual de la filosofía y el pensamiento arabo-musulmán, conocido como el último de los Padres griegos. Nace en una familia cristiana –perteneciente al grupo melquita, seguidores de la ortodoxia establecida en el Concilio de Calcedonia (451) frente a la mayoría monofisita predominante en esta zona del Imperio– y noble que trabaja para la administración del califa de Damasco. En un momento de su vida Juan Damasceno que ha de optar entre seguir al servicio de la corte del califa omeya Mu'âwiya bajo el reinado hostil de Umar II o decidirse definitivamente por la fe cristiana, finalmente se decanta por esta última opción y se retira hacia el año 725, al monasterio consagrado a San Sabas, situado cerca de Jerusalén en Palestina, donde vivirá una vida monacal retirada. Su retiro no le sustraerá de su trabajo intelectual, especialmente de la literatura polémica contra los «enemigos» cristianos, entre los que no faltan entre otros, los maniqueos, los monofisitas, los nestorianos y otras doctrinas paganas, y entre ellas también el islam como puede verse en su pequeña obra *Controversia entre un musulmán y un cristiano*, donde el islam se entiende como un movimiento heterodoxo –la herejía de los musulmanes– que se ha ido gestando en una región periférica del Imperio. Esta obra polémica se inscribe en un grupo de tratados frente a judíos y demás movimientos cristianos heterodoxos siendo útil especialmente en este momento, en el que la cultura árabe carece del bagaje que tiene la grecorromana. En este contexto se entiende que sus obras atestigüen una apuesta filosófica desde la cosmovisión religiosa.

(1) La obra más importante es la conocida y muy usada en el Medioevo: *Fuente del conocimiento*. Se trata de una obra compuesta de tres libros donde encontramos elementos aristotélicos, neoplatónicos, estoicos y patrísticos; de ahí que se le considere toda una suma teológica bizantina, en la que se dejan ver las temáticas filosóficas y teológicas.

1. «Los capítulos filosóficos» (conocido con el nombre de «Dialéctica»). En él se dedican los quince primeros capítulos a la lógica y después a la ontología de Aristóteles. Se trata de un resumen de las categorías aristotélicas en las que se comenta la *Isagoge* de Porfirio. Juan Damasceno considera imprescindible conocer la filosofía dialéctica (parte del estudio del *Organon* aristotélico) como una de las fuentes de la sabiduría. De esta forma, la razón dialéctica aristotélica se propone como una herramienta básica en el método teológico cristiano ya en el periodo siriaco, antes del uso de la teología islámica.

2. El «libro de la herejía». En el que además de tratar sobre las diferentes herejías cristianas, su autor demuestra un profundo conocimiento que de la realidad religiosa pre-islámica.

3. «Sobre la fe ortodoxa» («*De fide orthodoxa*»). Este libro es de una gran importancia como marca el hecho de que la obra recibió el nombre de esta última parte. En él se trata sobre Dios, los ángeles, el mundo y el hombre.

(2) Para Juan Damasceno Dios está más allá del conocimiento, pues, en lenguaje platónico, está más allá de la esencia. La afirmación de Dios como ser –«Yo soy el que soy» (Ex 3,14)–, implica que Dios tiene en sí la totalidad del ser, lo que hace que «Dios en sí» sea incomprensible. Esto no supone que no se pueda conocer; pero exige una reflexión sobre la posibilidad de su existencia, la naturaleza de sus atributos y sobre su entendimiento como Bien y las vías de acceso.

– La existencia de Dios es natural en el hombre, pero piensa siguiendo al Pseudo-Dionisio, que su conocimiento es incognoscible. Esto no supone que no podamos razonar su existencia, sino que no es evidente; del mismo modo que el lenguaje humano es natural, pero no evidente. Según el Damasceno –siguiendo la tradición patrística– existen varios argumentos que demuestran su existencia. Así, la existencia del devenir

y del cambio en las realidades del mundo nos lleva a considerar la existencia de un primer principio increado, puesto que los seres creados no pueden ser principio de movimiento de sí mismos. Por otra parte, la conservación y unidad del universo son también una prueba evidente de Dios; en relación a esta prueba está la del orden del mundo que nos lleva desde la lógica a un principio ordenador que no es otro que Dios.

– Mostrado mediante evidencias la existencia de Dios, el Damasceno reflexiona sobre la Trinidad y los atributos divinos. El contexto del monofisismo y el nestorianismo, así como el islamismo, donde Dios es uno, junto al emanatismo neoplatónico, lleva a Damasceno a tratar el tema de las procesiones divinas y de sus respectivas personas. Para el Padre griego el Hijo unigénito de Dios tiene una hipóstasis propia distinta de la del Padre, si bien ha sido engendrado del Padre de modo inseparable e incesante y permanece siempre en Él. A su vez, el Espíritu Santo procede del Padre por procesión. Las personas trinitarias no indican diferencia de esencia ni de dignidad, sino de modo de existencia, siendo estos modos de las personas trinitarias, también, inefables e ininteligibles. De este modo, los atributos existen realmente en Dios, evitando así una privación de sustancialidad nominal que hace imposible la existencia de los atributos divinos. Esta discusión tendrá reflejo en el pensamiento arabo-musulmán posterior a la hora de afirmar la unicidad divina, de modo que se negará la ontologización de los atributos, pero sin caer en la negación de su existencia, en una especie de indefinición existencial de los atributos divinos.

– Siguiendo el pensamiento sobre Dios, con el Pseudo Dionisio entiende a Dios inefable, como Bondad: «Dios, que es bueno y superior a toda bondad, no se contentó con la contemplación de sí mismo, sino que quiso que hubiera seres beneficiados por él que pudieran llegar a ser partícipes de su bondad; por ello, creó de la nada todas las cosas, visibles e invisibles, incluido el hombre, realidad visible e invisible». Desarrolla así una teología negativa, una vía apofática, y una teología simbólica, en la que por la encarnación, la materia aparece como divinizada, considerada morada de Dios. Sumando a la teología simbólica, la teología de la imagen de Dios de Agustín, Damasceno invierte la teología simbólica del Pseudo-Dionisio al modo como la entenderán los escolásticos medievales.

Esta teología de la encarnación y simbólica está en el trasfondo de su posición a favor de las imágenes en la controversia iconoclasta[1]. Juan Damasceno es testigo privilegiado del culto de las imágenes, que ha sido uno de los aspectos característicos de la teología y de la espiritualidad oriental hasta hoy.

(3) Un capítulo aparte merece el tema de la voluntad por su significación en la consideración psicológica de los autores escolásticos. Juan Damasceno trata en el *De fide orthodoxa* y en *De las dos voluntades y de las dos operaciones en Cristo, y de otras propiedades en que aparecen las dos naturalezas en una sola hipóstasis*, la cuestión sobre la voluntad al hablar de las naturalezas de la persona de Cristo y su derivación sobre la psicología humana. La cuestión que se planteaba era la saber cómo Jesucristo –la segunda persona de la Trinidad y de naturaleza (humana y divina)– seguía la voluntad de Dios Padre, toda vez que tenía una voluntad nacida de la naturaleza divina (que le hacía querer cosas divinas) y una voluntad nacida de la naturaleza humana (que le hacía querer cosas tan naturales como comer). Ante esta cuestión el papa Honorio, el año 634, afirmó de forma oscura que existe una sola voluntad querida (*hen thélêma*) y no una única facultad volitiva» (*mia boúlêsis*). El concilio III de Constantinopla (680-681), siguiendo la estela del concilio de Calcedonia, afirmará que en Cristo son necesarias las dos voluntades y las dos operaciones con el fin de garantizar la salvación del género humano (y no caer en la reducción de una naturaleza a otra).

Juan Damasceno, siguiendo a Máximo el Confesor (ca. 580-662) y polemizando contra la herejía monotelita[2], entra en la distinción en la volición entendida como *thélesis* y la volición entendida como *boúlêsis* . *Thélesis* tiene un origen neoplatónico que implica que la voluntad (*thélêma*) es una simple designación de la naturaleza del Uno, es decir que es

[1] La controversia iconoclasta surge cuando en el año 717, León III isáurico subió al trono imperial e inició una política iconoclasta que llevó a que en el año 727 prohibiera las imágenes, mandando destruir el venerado icono de Cristo de la puerta de bronce de palacio, en Constantinopla. El patriarca Germán de Constantinopla tomó posición contra el iconoclasmo. Siendo apoyado por el papa Gregorio II. Juan Damasceno, fue portavoz teológico de los iconódulos (veneradores de las imágenes) en la corte del califa.

[2] La herejía, mantenida al principio por el patriarca Sergio (610-638), nace, como hemos visto, del concilio de Calcedonia al haber destacado poco claramente la unidad de Cristo por fijarse demasiado en la dualidad para señalar frente al monosifismo las dos naturalezas en Cristo. Esta precisión llevó, por su parte, que el concepto de persona ganó en imprecisión por lo que se podía buscar la unidad en la voluntad y en la acción de Cristo.

una potencia que surge de una naturaleza. En el caso de la psicología humana (o de la humanidad de Cristo), la *thélêsis* es una voluntad como naturaleza (*voluntas ut natura*), es decir, un apetito o deseo racional del alma (*logikón*). En este sentido, se hace una lectura aristotélica del principio neoplatónico en el que se entiende la voluntad (*thélêma*) como una potencia, como una entelequia, en orden a un fin (*télos*). Esto supone que la voluntad en cuanto entelequia que atiende a un fin, precisa de un objeto que la actualice como potencia, y a esa actualización le llamamos voluntad como *boulesis*. La *boúlêsis* no es un apetito racional, una voluntad en cuanto potencia, sino un contenido cognitivo, una voluntad como razón (*voluntas ut ratio*). De esta manera, Juan Damasceno defiende que en Cristo existe una única facultad volitiva en la que se dan dos movimientos. Sus naturalezas (humana y divina, tienen una voluntad que le es propia y que se actualizan debido al movimiento racional o libre que se opera por su persona. Se rompe así la equiparación entre persona, naturaleza y acción de la voluntad.

Esta diferenciación derivará en la escolástica medieval en una distinción entre «voluntad antecedente», que es la voluntad de Dios benevolente hacia el hombre en su plan divino. Y la «voluntad divina consecuente», que es la que resulta en el hombre tras el pecado original y que posibilita el alejamiento del fin de la voluntad antecedente divina.

Juan Damasceno, habiendo recopilado en su pensamiento la tradición cristiana de los primeros siglos (por lo que se ha conocido bajo el apelativo del «Tomás de Aquino de Oriente»), constituye una de las vías de transmisión más importantes de su herencia al Oriente dominado ya por el islam.

d) De Damasco a Bagdad: el encuentro entre la teología cristiana, la filosofía griega y el islam

(1) Como hemos señalado, en la Arabia de la naciente religión islámica existían judíos y cristianos. En un principio los contactos fueron superficiales; pero en la medida en que después de la muerte de Mahoma, el islam se fue desarrollando y extendiendo territorialmente y asentando políticamente mediante los califatos, se va desarrollando intelectualmente y mantiene un contacto con el contexto religioso, teológico y filosófico en los territorios donde se van asentando.

Haciendo memoria histórica, en 632 se inicia la época de los cuatro califas sucesores de Mahoma responsables de guiar a la comunidad musulmana siguiendo, en la medida de lo posible, el modelo implantado en Medina. En este periodo complejo que se extiende hasta el año 661 se fijan las dos ciudades importantes en el islam en torno a dos grupos que interpretan el legado de Mahoma. Uno, centrado en Medina, en torno a Alí, primo, yerno y compañero de Mahoma; el otro, situado en La Meca, pues fue apoyado por los Omeyas, centrado en Umar.

La existencia de los dos grupos provocó la ausencia de un sucesor designado que fue derivando en tres grupos principales, que entendieron de diferente forma quién debía ser el sucesor legítimo, el modo de sucesión, la doctrina religiosa y la concepción del poder.

1. Los *jarichitas*, para quienes el líder o jefe de la comunidad musulmana tiene que ser el musulmán más digno, atendiendo a las cualidades morales y no a su origen o distinción.
2. Los *chiitas,* partidarios de la designación divina de Alí por emanar del Corán, y contrarios a la eliminación de los textos por parte de Utman. Consideran que la elección del líder viene por la vía del linaje en cuanto descendiente del profeta.
3. *Los suníes* o *sunitas*, para quienes el poder o el liderazgo de la comunidad musulmana viene determinado especialmente por la pertenencia a la tribu árabe de los Qurayshíes (la tribu de Mahoma) y por el comportamiento del jefe. Fue defendida por los Omeyas y después por los Abasidas.

Tras el periodo de los cuatro califas se inicia el periodo de los Omeyas (661-750), una dinastía que se impuso frente a Alí tras la primera guerra civil (656-661) y en la que se alternarán problemas políticos con las primeras conquistas. De hecho, el periodo que va del año 632 al 751 está marcado por las guerras de conquista. Se trataba de una conquista militar y religiosa que llevaba consigo un bagaje cultural que se iba construyendo y consolidando en territorios tan significativos cultural y filosóficamente como Egipto, Mesopotamia y Siria, es decir el Oriente helenístico. Se trató de un vasto territorio que en su momento álgido ocupaba desde los Pirineos hasta el Indo (7.500 km de oeste a este) y del Cáucaso hasta Yemen (3.500 km de norte a sur).

(2) Los Omeyas se instalan en la ciudad Siria de Damasco conquistada en el 636, pues su situación era privilegiada para dominar el extenso imperio que se había establecido. Allí se apoyaron para administrar la ciudad en familias locales como la de Juan Damasceno. En Damasco existía una gran cultura y tradición cristiana; de allí era Sofronio I de Jerusalén (ca. 560-638), monje y patriarca de Jerusalén, y san Andrés de Creta (ca. 660-c. 720), además del citado san Juan Damasceno. La presencia de Juan Damasceno es un testimonio de la islamización del Próximo Oriente, especialmente en Siria, donde se vive en un ambiente normalmente de tolerancia en la que los cristianos, ellos entre sí divididos (especialmente a través del nestorianismo y el monofisismo), siguen siendo una fuerza cultural y espiritual de los que los árabes tomarán no pocas cosas para la elaboración y maduración de la ciencia teológica.

Efectivamente, los cristianos gozaban de un cierto prestigio e, incluso, influencia en las élites musulmanas y, por lo tanto, relaciones frecuentes. De ello poseemos múltiples testimonios. Sólo así se entiende que en la Crónica (II, 432) de Miguel el Sirio, en el año 644 ya se pudiera leer la invitación al patriarca monofisita Juan de hacerle traducir, con la colaboración de miembros de tribus árabes-cristianas asentadas en Mesopotamia y conocedoras del Sirio y el árabe, el Evangelio en lengua árabe, con la condición, eso sí, de que no hablara «ni de la divinidad, ni del bautismo, ni de la cruz». En un texto muy posterior de Ibn Jaldûn (1332-1406), autor del que hablaremos en el capítulo siguiente, de su obra *Muqaddima* (*Discursos sobre la Historia Universal*), el gran pensador musulmán nos informa sobre la situación del mundo árabe por aquella época y cómo el cristianismo fue su primer referente en el trabajo especulativo. Así, relata el abandono intelectual que tenía en los orígenes el mundo árabe, describiendo a sus miembros como gentes simples y sin interés por las artes. Una circunstancia que va variando poco a poco con el desarrollo del Estado y la adopción de una cultura sedentaria que provocará que se conviertan en personas versadas en artes y ciencias, para después suscitar el estudio de las ciencias filosóficas.

(3) En la época de los Omeyas, la ya citada ciudad de Harrân, la ciudad del paganismo y del helenismo, donde coexistían diversos cultos, entre ellos el cristianismo, irá adoptando una estrategia religiosa en la que continuar el pensamiento peripatético con elementos neoplatónicos,

a través del culto a las divinidades sabeas. Los sabeos creían en una primera causa inteligible, un Uno, una mónada coeterna con las causas afectadas. Los templos estaban erigidos a los astros y a las sustancias intelectuales. En este hacer filosófico-religioso la comunidad sabea realizó una gran apuesta por la traducción al siriaco, comentario y difusión del saber acumulado por el mundo griego. Los testimonios árabes como los de al-Kindi (m. ca. 866), o al-Mas'ûdî (ca. 896-956) atestiguan los contactos y el conocimiento del pensamiento de Harrân en Bagdad que se intensificaron en el periodo abasida, con el sabeo Thâbit ibn Qurra (ca. 826-901), quien fundó en Bagdad una comunidad que destacó como lugar de difusión de la ciencia y de la filosofía griega y del conocimiento sabeo entre los musulmanes.

(4) El testimonio de Ibn Qurra es un ejemplo del cambio de eje geopolítico de Siria a Iraq con la imposición de los abasidas sobre los omeyas. Se opera el traslado de la capitalidad intelectual de Damasco a Bagdad, que no solo recepcionará los conocimientos de la cultura Persa, sino que también recogerá los aportes de la India, especialmente en matemáticas y astronomía, tales como las cifras indias y sistema de numeración de base diez –a través de al-Jwrarizmî (m. ca. 845)– y, como hemos visto, la herencia cultural griega a través de Harrân. A ello se suma el patrimonio cultural de la Iglesia cristiana en lengua siriaca que hemos señalado y que suponía una experiencia de traducción de elementos litúrgicos y culturales, así como de los textos filosóficos griegos al siriaco, una lengua vecina al árabe y que será el eslabón fundamental para las traducciones de los arabo-musulmanes de Bagdad. Este encuentro con el pensamiento filosófico griego es básico para el establecimiento del árabe como lengua de la cultura y para la confirmación de la filosofía (*falsafa*) en el islam, en Bagdad.

2. LA *FALSAFA* EN EL ORIENTE ISLÁMICO: AL-FÂRABÎ

2.1. Los inicios de la *falsafa*. Al-Kindi

a) Las traducciones

Con los elementos que hemos mencionado se acomete en Bagdad, bajo los abasidas, un proyecto de traducción al árabe de las obras del pensamiento griego, especialmente de Aristóteles, y de la obra de la antigüedad clásica, que completa lo que ya de una forma más modesta se había iniciado con los Omeyas. Primero bajo el califato de al-Mansûr (754-775), después de al-Mahdî (775-785), pero especialmente con al-Ma'mûm (813-833), se realizará esta labor traductora. Como ejemplo de ello podemos señalar el trabajo de Hunayn ibn Ishâq (809-873), padre de Ishâq ibn Hunayn (ca. 830-910), cristiano nestoriano, conocedor del griego, del sirio y del persa, quien acomete traducciones de Platón, Aristóteles, Nicolás Damasceno, Menelao, Arquímedes, Alejandro de Afrodisia, Porfirio y Temistio, entre otros. Su trabajo unido al de muchos traductores da como resultado:

- La traducción al árabe de la mayoría de las obras de Aristóteles, llamado «el sabio» (*al-hakîm*): *Categorías*, *Sobre la interpretación*, *Primeros y Segundos analíticos*, *Tópicos*, *Refutaciones sofísticas*, *Retórica*, *Poética*, *Física*, *Sobre el cielo*, *Sobre la generación y corrupción*, *Meteorológicos*, *Sobre el alma*, *Parva naturalia*, *Sobre los animales*, *Metafísica*, *Ética a Nicómaco*, y libros falsamente atribuidos a Aristóteles.
- La traducción de algunas obras de Platón, pero muy lejos de lo sucedido con Aristóteles: *Sofista*, *Las leyes*, *el Timeo* y *República*. Especialmente se tratará de obras apócrifas.
- Neoplatonismo. De Plotino se tradujeron las *Enéadas* IV, V y VI, pero puestas bajo el nombre de Aristóteles con el título de *Teología de Aristóteles*. Se tradujeron otras obras de autores neoplatónicos, destacando una selección de textos de los *Elementos de teología* de Proclo, que fueron conocidos por el título de *Libro del Bien Puro*, luego traducido al latín en el siglo XII con el título *Liber de causis*.

Estas traducciones provocarán no solo el conocimiento de las tradiciones filosóficas platónicas y aristotélicas, sino que provocarán de manera casi espontánea, y esto es una característica presente en muchos autores, que se vea una línea de continuidad entre Platón y Aristóteles, como si fuera una sola filosofía.

b) Al-Kindi

Abû Yûsuf Ya'qûb ibn Ishâq Al-Kindi (m. ca. 870) es el autor que representa el inicio de la *falsafa* en el mundo islámico. Su trabajo viene unido al esfuerzo de traducción de las obras clásicas griegas bajo la influencia de la Escuela Alejandrina, si bien también realizó escritos de filosofía de las que destaca su *Sobre la filosofía Primera* (*Kitâb fî al-Falsafa al-Ûla*), un libro que no es ni un comentario ni un resumen del libro de la *Metafísica* de Aristóteles, sino una obra original en la que predominan elementos neoplatónicos, donde trata sobre Dios y el mundo. También estudió las matemáticas (la aritmética, la armonía de los números, la geometría de las líneas, las proporciones y los algoritmos), la música y las ciencias, especialmente la astrología.

Para al-Kindi, la filosofía ocupa un lugar específico, fundamentalmente como filosofía primera, puesto que siendo la ciencia universal de la realidad, ella busca la Verdad, el ser primero, permitiéndole por el objeto de su estudio hacer confluir la filosofía con el islam. De ahí, que dedique un libro a la *Filosofía Primera*, donde estudiar las cosas que subsisten sin materia, pues la filosofía es conocimiento de las cosas en sí, y, en este sentido, en tanto que la filosofía es, en su finalidad, búsqueda de conocimiento verdadero de las cosas eternas y universales, estudia, en primer lugar, la Causa primera, agente de todo el universo: Dios uno que se define por su perfección, su providencia y completa sabiduría, si bien no se identifica Dios con el entendimiento, al modo aristotélico.

La unicidad de Dios es un concepto central en su metafísica; y es que, efectivamente, para los musulmanes, en la profesión de fe (*shahada*), se afirma que «no hay más Dios que Alá», es decir, que tan solo hay un único Dios, y que no puede existir nada más, y ello lleva a afirmar la unidad divina del Primer Principio. Así, pues, para al-Kindi, Dios es principalmente uno, y eso es así, filosóficamente, porque desde la unidad se propone una primera causa del ser. Desde una causa única del ser, apare-

ce la verdad del Uno como causa agente, toda vez que nada puede ser causa de sí mismo, y esto es e implica la unidad. La unicidad de Dios lleva a considerar, en contraposición, la multiplicidad del universo que está compuesto en sus elementos físicos, de diferentes cualidades. Desde la unidad, al-Kindi emprende la clasificación de los predicados (siguiendo a Proclo) y de la multiplicidad que se da en los seres naturales que, aun siendo individuales en sí, están compuestos, al igual que un hombre que siendo individual y deferente a otros hombres, a su vez, es un compuesto. Y, precisamente, esta composición de los seres naturales exige una causa exterior que sea Uno y sin compuestos. Al-Kindi parece seguir, por una parte, a Aristóteles al distinguir dos niveles de realidad: la realidad material, considerada como inestable y sujeta y que dará lugar a un conocimiento inferior; y, por otra parte, el planteamiento de los Mu'tazilíes[3], quienes afirmaban la absoluta trascendencia y unidad de Dios, y quienes a partir de los atributos divinos (*sifât*), argumentaban que la simplicidad de Dios excluye la aceptación de algo distinto de la esencia divina (*dhât*). Al-Kindi, junto al pensamiento de los Mu'tazilíes, adoptó la filosofía filosófica del Uno neoplatónico. En este sentido al-Kindi rechaza la eternidad del mundo.

También la filosofía, en cuanto filosofía primera, es estudio de la quididad de la realidad de las cosas. Derivado del conocimiento que procura la verdad como ciencia de la divinidad, es, derivadamente, conocimiento de las cosas y del hombre. En este sentido, la filosofía ejerce un trabajo de fijación de los conceptos, por lo que realiza una obra de fijación de los mismos, especialmente orientados a la lógica que entiende como necesaria para poder desarrollar un pensamiento racional, en especial la deducción a partir de las causas primeras, de ahí la importancia de las matemáticas, como herramienta para la filosofía.

La filosofía de al-Kindi también destaca por su trabajo sobre el alma humana, en el que podemos citar su *Sobre el Alma* y *Sobre el intelecto*. Dos obras que tratan sobre la naturaleza del alma y en la que siguen a los autores griegos clásicos, exponiendo la división tripartita del alma

[3] En el proceso de introducción de la *falsafa* cobraron mucha importancia los Mu'tazilíes, originales de Basora, pero presentes en Bagdad, cuyo fundador pudo ser Wasil Ibn 'Ata' (m. 748), quienes abogaron por resaltar la importancia de la razón en la comprensión de la religión y, por lo tanto, en la elaboración de la teología (*kalâm*).

platónica, en el primero, y la naturaleza del intelecto (*'aql*), de naturaleza más aristotélica, en el segundo. Así distinguirá cuatro tipos de intelecto: agente o primero, en potencia, en acto y en acto perfecto. Esta obra tuvo una significación en el mundo latino de la mano de Gerardo de Cremona, con el título de *De Intellectu et Intellecto*.

Junto a la parte especulativa, la filosofía es también conocimiento práctico, y por lo tanto estudio de las virtudes, de la ética. La apuesta teórico-práctica de la filosofía se une a su optimismo racionalista que hace que, para él, la filosofía sea el espacio privilegiado para comprender en su totalidad la revelación de Dios y de la conducta del hombre religioso. A diferencia de lo que hará siglos más tarde Averroes, al-Kindi no lleva a sus máximas consecuencias las exigencias del pensamiento racional frente a la vivencia y experiencia de una religión revelada.

2.2. Al- Fârâbî: el «Segundo maestro»

Abû Nasr Muhammad al-Fârâbî, nació hacia el 870-875 en Farab (Turkestán) y murió el 950 en Damasco. Fue conocido como el Segundo maestro, y así lo reconoce Maimónides que lo consideraba como «el segundo Aristóteles», siendo el «primer maestro» el filósofo de Estagira, no en vano su interés filosófico se centró en torno a la filosofía de Aristóteles y, por ello, estudió su obra. De hecho, al-Fârâbî había estudiado lógica en Bagdad bajo la dirección de los escolares cristianos Yûhannâ ibn Haylân (m. 910), y Abû Bišr Mattâ ibn Yûnus (m. 940). Así pues desarrolló y sistematizó el pensamiento de Aristóteles en el contexto de la cultura árabe. Estudió gramática árabe, astronomía, música, medicina y ciencias naturales. En 942 al-Fârâbî dejó Bagdad y fue hacia Siria donde viajó a Alepo y Damasco. Probablemente también viajó a Egipto entre el 942 y 948, regresando a Damasco.

Según las biografías medievales, al-Fârâbî escribió más de 100 obras, pero solo nos ha llegado una pequeña parte. Muchas de sus obras se han rescatado en nuevas ediciones, por lo que su filosofía está constantemente abierta a nuevas interpretaciones y está constantemente revisada. Muchas de sus obras son tratados de lógica y filosofía del lenguaje, así como de filosofía política, de la religión, metafísica, psicología y filosofía natural. No es posible establecer la cronología exacta de los escritos de al-Fârâbî. Varios de ellos se conocen y se conservan. Al-Fârâbî comentó

los *Analíticos Primeros*, los *Analíticos Posteriores*, los *Tópicos*, la *Isagoge*, las *Refutaciones Sofísticas* y un trabajo conocido como las *Condiciones de la Certeza*. Redactó, además, varios escritos propedéuticos diseñados para comprender y enseñar lógica. Éstos incluyen el *Comentario a la Introducción a las Categorías* y, además, el *Tratado introductorio a la lógica, Las cinco secciones de la lógica, Los términos utilizados en lógica* y *El libro de las letras*.

En lo que respecta a los trabajos sobre Física y Cosmología, al-Fârâbî escribió un *Comentario a la Física*, otro a *Sobre el cielo y el mundo*, *Meteorológicos*, *Sobre el movimiento perpetuo* y *La esencia del alma*. Se suma un tratado de alquimia y astrología que se conoce con el título *Sobre la validez e invalidez de las inferencias astrológicas*. En lo que respecta a los trabajos metafísicos y metodológicos, se conocen los siguientes: *Tratado de Metafísica, La armonía entre las opiniones de Platón y Aristóteles, El nombre filosofía, La filosofía y su génesis* y el *Catálogo de las ciencias*.

También dedicó varios escritos a la ética y la política. Algunos han considerado que al-Fârâbî es el iniciador de la filosofía política islámica. Los tratados relacionados con ese tema son *La ciudad Ideal u Opiniones de los habitantes de la ciudad virtuosa, Epitome a las Leyes de Platón, Sobre Política, El camino de la felicidad* y un comentario perdido a la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles. Se suman el libro *Sobre religión* y los *Artículos de Ciencia Política*.

Su obra muestra que nos encontramos con un filósofo de gran profundidad especulativa y de pensamiento original que no se conforma con repetir pensamientos, sino que pretende crear un nuevo *corpus* filosófico releyendo una larga tradición de pensamiento que comienza con Platón y sigue con Aristóteles (especialmente la escuela neoaristotélica, según Alejandro de Afrodisia) en línea de continuidad de su pensamiento (armonizando ambos filósofos), que adecúa al contexto islámico y que adapta a su genio filosófico, al punto de iniciar una nueva tradición. De su pensamiento filosófico se puede destacar su capacidad de síntesis de las tendencias filosóficas presentes en el oriente árabe de su época con la enseñanza del Corán.

a) Metafísica. Dios y el mundo

Al-Fârâbî no se distingue por realizar excesivas referencias a la metafísica. No obstante, si bien la metafísica sigue metodológicamente a la física, esta constituye una reflexión fundamental al estudiar el ser y los principios de las ciencias. Para al-Fârâbî, la metafísica es una disciplina que investiga lo común de la realidad de los seres existentes (el conocimiento de los existentes en tanto que existentes), de modo que no se confunde con la teología (*kalâm*). En este sentido al-Fârâbî se sitúa en las antípodas de al-Kindi, mientras que, como hemos visto, este identificaba la metafísica con la teología islámica realizando una defensa apologética de la racionabilidad de la religión; aquel piensa que la teología representa una aproximación inferior y defectuosa en la captación de la verdad respecto de la metafísica.

Establecida la diferencia, tenemos una distinción entre el ser necesario por sí mismo y el ser creado y contingente. El primero es el ser que se define por no estar sujeto a las categorías ni a elementos de cambio estructural (materia-forma), ni temporal (principio-fin). Este ser se identifica con Dios y se define por su pureza: Bien, Pensamiento y Amor. Este primer ser es la Primera causa indisociable al Primer motor, siguiendo a Aristóteles. Frente al Ser primero, están los seres causados dominados por la contingencia y la diversidad.

De este modo, la cosmología de al-Fârâbi está influida por la metafísica aristotélica, especialmente por la teoría aristotélica de las causas. Al-Fârâbi distingue seis principios (*mabâdi'*) de ser (en su doble caracterización): la causa Primera, las causas segundas (los intelectos incorporales), el Intelecto agente, el alma, la forma y la materia.

Lo que Aristóteles atribuye al movimiento, al-Fârâbi lo atribuye al ser y al entendimiento. Recordemos que para Aristóteles, siendo Dios el Primer motor, es «Intelecto agente» que gobierna el mundo de la generación y de la corrupción, es decir, los cuatro elementos (fuego, tierra, agua, aire), los minerales, y los seres vivos. Esto es un elemento crucial que tendrá importantes consecuencias sobre su filosofía.

Si la teología es un saber secundario respecto a la metafísica, no es solo por una disposición externa a la filosofía y a la teología, sino que

nace de la diferenciación absoluta del ser de Dios, inefable e indefinible, que imposibilita una teología positiva en el que el Primer Motor pueda ser conocido por el pensamiento dialéctico y, por lo tanto, accesible al intelecto humano, puesto que al Ser primero (Dios) no se le puede aplicar la aproximación desde la definición que diferencien entre el género próximo de un objeto y su diferencia específica.

Pero esta diferenciación en el ámbito del conocimiento no supone la imposibilidad de la relación de Dios con el mundo, desde la lectura neoplatónica de la metafísica aristotélica que supondrá una lectura emanatista de la creación. Para al-Fârâbî, la necesidad y la unidad absoluta del Primer Principio propicia, desde una metafísica de la creación, la producción del ser por emanación. Desde la teoría aristotélica de la causalidad y la doctrina neoplatónica de la derivación emanatista de todo lo existente, a partir de un primer grado supremo de realidad («de los uno solo procede lo uno»), se realiza una explicación de una creación necesaria y eterna: (1) De Dios –Uno, Ser primero y necesario *per se*–, emana la Primera inteligencia que concibe lo uno y lo múltiple como intelecto que se piensa a sí mismo; (2) mientras conoce a Dios, emana de él la Segunda inteligencia, que conociéndose a sí misma en cuanto necesaria emana el alma (la forma), y que conociéndose como posible emana el cuerpo (materia) dando lugar a la primera esfera; (3) de esta forma se produce en cascada un proceso de mecanismo emanatista hasta la décima inteligencia, llamada Intelecto agente, de la que emanan nuestra alma (forma) y la materia prima, dando origen a la Tierra y, por consiguiente, al mundo sensible y al sublunar. De este modo, toda la realidad física creada al mismo tiempo (materia y forma incluidas), supone la existencia de una causa primera.

b) **La Lógica**

Influido por el pensamiento de Aristóteles –de hecho comenta detalladamente el *Organon*–, la lógica tiene en al- Fârâbî un gran peso. Siguiendo la obra aristotélica, al-Fârâbî explica que se fijará en las relaciones entre las ideas y las palabras, las elocuciones simples, las clases de silogismo y las cinco artes lógicas (el silogismo demostrativo, el silogismo dialéctico, los silogismos falsos, los silogismos persuasivos, y las elocuciones poéticas).

Esta atención dada a la lógica se debe a que al-Fârâbî insiste en la necesidad de aprender lógica al ser un instrumento necesario para la ciencia. Al igual que el lenguaje y la matemática, la lógica debe preceder a la filosofía. Es necesario estudiarla, pues se ocupa de las normas que guían al entendimiento a ir por el camino de la verdad. La lógica nos enseña, además, las reglas que permiten el razonamiento verdadero y nos previene del error y del sofisma. Para ello necesita la lógica como medio para establecer una certeza perfecta. Al-Fârâbî realiza una distinción entre dos acciones elementales en el ejercicio racional del hombre: (1) la conceptualización, que consiste en la aprehensión de los conceptos simples a la hora de definir la naturaleza de las cosas; y, (2) la comprobación, que surge cuando se quiere establecer la verdad o falsedad de los conceptos más complejos, buscando una comprobación perfecta que nace de la lógica, en cuanto que proporciona un juicio mental que tiene como resultado una certeza perfecta. Por lo tanto, la lógica nos ayuda a conocer el instrumento de trabajo, que es la inteligencia, y a distinguir lo verdadero de lo falso.

Lo que la gramática es al lenguaje, al establecer las reglas de un pueblo determinado; la lógica lo es al pensamiento, al estudiar un lenguaje común a todos los pueblos, instituyendo una unidad de la idea y del funcionamiento del pensar humano, idea clave para el desarrollo de la teorización de la unidad del entendimiento humano de la que hablan los filósofos árabes, y muy especialmente Averroes.

c) El hombre y la comunidad política

(1) La capacidad racional humana es el ejercicio de la facultad más elevada del alma humana, constituida por el apetito (el deseo o la aversión por un objeto de los sentidos), los sentidos (percepción de las sustancias corporales), la imaginación (retención, percepción y combinación de imágenes sensibles) y la razón o intelecto. Por intelecto, al-Fârâbî entiende, siguiendo y añadiendo elementos del *De anima* aristotélico:

- el *intelecto posible* del conocimiento que se puede llegar a adquirir;
- el *intelecto en acto* respecto al conocimiento en el momento en el que lo recibe;

- el *intelecto adquirido*, que es intelecto en cuanto que posee ya el conocimiento;
- y, por último, el *Intelecto agente*, separado, que un agente exterior, la Inteligencia de la esfera de la luna, siempre en acto que es en última instancia el responsable de la actividad de pensar, es decir de transformar las sensaciones y los objetos sensibles en hechos inteligibles. Para explicarla al-Fârâbî usa la metáfora aristotélica de la luz que ciega la vista.

A partir de esta actividad anímica, al-Fârâbî entiende la perfección desde la capacidad de conocer la estructura del universo, así como los principios que informan su estructura. Para al-Fârâbî, el intelecto humano es indisociable de la materia corporal, y, en esa medida, solo representa un estado cognitivo elemental. La perfección podrá realizarse gracias a la acción del Intelecto agente permitiendo pensar a los hombres.

(2) Partiendo del Intelecto agente, cuyo papel es indispensable para comprender la continuidad entre cosmología y filosofía práctica, surge la pregunta sobre las vías de establecer dicha unión a la que Dios nos ha llamado. Y eso se puede hacer por dos vías válidas:

- por la contemplación intelectual del filósofo, que expone en su *Camino de la felicidad*, a través del proyecto de la felicidad propuesta por la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles. Se trata de una comprensión exclusivamente racional de la felicidad y la posibilidad de alcanzarla dentro de la sociedad.
- por la contemplación profético-religiosa, que tiene como referente la ética religiosa del Corán.

La unión del hombre con el Intelecto agente proporciona, a su vez, la unión con Dios, pues a través de él fluye el conocimiento. Esta labor será fundamental en cada individuo para su felicidad individual (ética) y en la comunidad musulmana para constituir el estado ideal (política).

Para al-Fârâbî, siguiendo a Aristóteles, el camino de la felicidad se inicia, pues, en el hombre; pero se desarrolla en la comunidad, pues no puede alcanzarse la felicidad al margen de la vida social. De modo que la felicidad se constituye en el tema fundamental de su filosofía práctica y objeto primario de la ciencia política. La filosofía puede acercarnos a la

felicidad porque es la disciplina que nos permite comprender el vínculo entre lo especulativo y lo práctico. Por este motivo, el filósofo musulmán dedica gran parte de sus tratados políticos a la cuestión del alma humana, de la que extrae consecuencias sobre el régimen político y la forma de gobierno. Efectivamente, el mejor régimen político será aquel que posibilite que las almas de sus habitantes estén sanas, garantizando a los ciudadanos la excelencia o virtud humana, como camino hacia la felicidad. Un camino en el que colaboran los miembros de la ciudad haciendo uso de su libertad y su voluntad. Al-Fârâbî se presenta, así, como el fundador de la filosofía política entre los árabes.

El único jefe ideal es el rey-filósofo-profeta, distinto del filósofo solo por la modalidad de su conocimiento, pues este solo adquiere la verdad revelada con esfuerzo y tras largo tiempo. Tan solo en la ciudad ideal o del bien puede realizarse la auténtica perfección y el verdadero destino del hombre, su verdadera felicidad, solo posible en la unión con el entendimiento agente. Pero esta felicidad no se consigue por la vía del mero conocimiento, sino también por la vía de la voluntad y del amor de los demás hombres y también del ser primero.

Lo visto en al-Fârâbî nos permite afirmar que su pensamiento constituye una labor de síntesis y un puente indispensable entre la tradición clásica griega, la lectura de Oriente y, finalmente el Occidente islámico, ya que es uno de los musulmanes orientales que más influyó en Al-Andalus, lo que a la postre constituirá una síntesis entre la cultura islámica y el cristianismo occidental de la Edad Media

3. AVICENA Y EL CULMEN DE LA FILOSOFÍA MUSULMANA ORIENTAL

Abû ʻAlî al-Husayn ubn ʻAbd Allâh ibn ʻHasan ibn Ali ibn Sînâ, conocido en la tradición latina como Avicena, nació aproximadamente en el año 980, en Afshana, muy cerca de Bujârâ, un sitio ubicado en la actual Uzbekistán, en el seno de una familia de altos funcionarios chiíes, de la rama ismaelita. Inició sus estudios en su ciudad natal y después los continuó en Bujârâ, que era una ciudad importante en su época, obteniendo una cuidada educación, donde su padre no escatimó en gastos

para que tuviera los mejores maestros. Estudia el derecho coránico (*fiqh*), la cultura literaria y humanística (*adab*), el Corán, y la filosofía de la tradición grecorromana y aprendió filosofía bajo la tutoría del maestro Nâtilî, con quien estudió por primera vez la *Isagog*e de Porfirio. Su empeño en el conocimiento de Aristóteles le lleva, por ejemplo, a leer más de cuarenta veces, ayudado del tratado de al-Fârâbî, la *Metafísica* de Aristóteles, pues estimaba que era un texto de gran complejidad. Tuvo una carrera brillante que hace que a los 16 años fuera ya un conocido médico, y que realizara su primer gran tratado filosófico a la edad de 21 años. Su precocidad intelectual le llevó a curar al príncipe de Bujârâ Nuh ibn-Mansûr, lo que le llevó a ser nombrado médico palaciego, proporcionándole acceso a la biblioteca. La muerte del príncipe coincidió con la de su padre, lo que le llevó a iniciar una etapa de viajes. Fue nombrado visir del emir búyida[4] Shams al-Dawla. En su vida no estuvo ajeno a las intrigas políticas, terminando su vida el año 1037, en Hamadán (Irán).

Avicena fue un autor muy prolífico en las diversas ramas del saber que dominó. En medicina realizó diferentes comentarios de la obra de Galeno e Hipócrates, realizando un trabajo pionero de sistematización de la ciencia médica. Su título más importante es el *Libro del Canon de Medicina* (*Kitâb al-Qanûn fi Al-Tibb*) que repre-senta una síntesis pedagógica del conjunto de los saberes médicos de su época, en la que se refleja el esfuerzo de lectura de manuscritos griegos y sirios de temática médica. Se trata, pues, de una obra impresionante tanto por su dimensión, como por su influencia en el mundo medieval, sirviendo de punto de partida del movimiento de transmisión de la medicina árabe del Oriente musulmán al Occidente latino, a través de las traducciones al latín realizadas en las escuelas de Salerno y de Toledo y en los monasterios, por autores como Gerardo de Cremona (ca. 1114-1187). La obra médica de Avicena ejerció una notable influencia en Occidente, hasta que fue contestada en la época del Renacimiento.

[4] Los búyidas son una dinastía persa chiita originaria de Daylam que llegaron a fundar una confederación que controló la mayor parte de lo que hoy es Irán e Irak en los siglos X y XI. Entre los pensadores de esta dinastía destaca, además de Avicena, Abû Sulaymân al-Manriî (ca. 912-c. 985) y Abu Alî Ahmad ibn Muhammad ibn Ya'kub Miskawayh (ca. 930-1029), conocido por su formación humanista, escribió un *Tratado de ética* que es un manifiesto a favor de la filosofía, en el que se defiende una posisión racionalista. Definió la felicidad leyendo a Aristóteles con ojos platónicos como contemplación de las verdades-esencias.

Su obra filosófica destaca por su profundidad y enciclopedismo, podemos señalar el *Libro de la curación* (*Kitâb al-Šifâ*), una obra gigantesca y enciclopédica de ciencia y filosofía en la que se trata lógica, filosofía natural, matemática y filosofía primera y cuyas versiones latinas fueron muy interesantes debido al empeño traductor de Domingo Gundisalvo, Miguel Escoto y Juan Hispano. Podemos nombrar también, a modo de ejemplo, las obras: el *Libro de las orientaciones y advertencias* (*Kitâb al-Isârât wa-l-tanbîhât*), *La Salvación* (*Kitâb al-Nayât*).

La obra filosófica de Avicena fue traducida al latín, estableciendo en el último tercio del siglo XII un *corpus* llamado «Avicena latino», que ejerció una influencia decisiva en el pensamiento occidental[5], siendo uno de los principales medios de transmisión del conocimiento de Aristóteles al mundo latino.

Teniendo en cuenta el carácter enciclopédico de la obra de Avicena, se hace necesario elegir algunos temas para exponer su pensamiento, Nos fijaremos en algunos aspectos significativos de su filosofía.

3.1. Metafísica

En general, la filosofía de Avicena tiene una orientación de marcado carácter oriental, donde el aristotelismo que muestra el *Libro de la curación* culmina con una ordenación neoplatónica. Así vemos que Dios eterno se da a las esferas celestes, mostrando una especie de panteísmo que minimizaba la idea de un Dios creador y trascendente, apostando por una lectura desde la racionalidad filosófica de Dios y el mundo, que será entendida como el efecto eterno de la causa eterna (Dios).

a) «El ser en cuanto ser»

Para Avicena, la cuestión metafísica resulta de gran interés. Entendida como filosofía primera, estudia, como objeto propio, «el ser en cuanto que ser». Se trata de una reflexión sobre el ser en sus propiedades generales y en lo que de absoluto puede tener. No es, pues, un estudio primario del ser en Dios, aunque no le sea ajeno la reflexión filosófica sobre su existencia, ni se olvide la identificación del Ser Primero con Dios. Se trata, pues, del estudio del ser de las «cosas (esencias) en tanto que

[5] Del «Avicena latino» hablaremos durante el desarrollo del Tema VII.

son», de su quididad, de su naturaleza profunda más allá de las apariencias o representaciones y de sus atributos. Es, pues, el estudio del ser en cuanto se define por «lo que está ahí», lo que es adquirido en el ser, es decir, de la noción de ser como existente. De este modo, la metafísica toma como punto de partida de su reflexión la cuestión sobre el ser y la existencia.

b) Modalidades del ser

El ser que procura existencia al ente actual (existente) tiene diversas divisiones que se realizan en las modalidades o modos de la existencia. Y la metafísica establece las diversas manifestaciones y formas de existir en una jerarquización donde los entes no existen de forma equivalente. Avicena establece una ontología jerárquica de los entes a partir de las modalidades o modos de ser (existente). Es necesario establecer la diferencia de las modalidades para evitar la confusión a la hora de hablar del ser (existente). Y esto supone partir de la modalidad fundamental y prioritaria, que es (1) la del *ser necesario*. El ser necesario es el que no puede no existir, por lo que es el ser (existente) que fundamenta de forma inequívoca la existencia. En cuanto ser existente necesario, la existencia se mantiene (*ta'akkud*) de modo que impone su ser de forma inequívoca. El ser necesario («por sí») es el ser que es real, de modo que la existencia se conoce por sí misma. Desde el ser (existente) necesario se deducen los otros dos modos del ser, ya que la existencia tiene una causa que o «es por sí» (lo que es propio del ser existente necesario) o «es por otro». Siendo el ser necesario entendido «por sí» como ser existente, fundamenta y es causa de los seres que no tienen la causa de su existencia por sí, y, por lo tanto, lo tienen «por otro», es decir el (2) el *ser posible* (contingente). El ser posible comprende (2.1) los seres posibles por sí y necesarios por otros; y (2.2) seres absolutamente posibles. Desde un punto de vista lógico, en una existencia de modalidad no real, sino lógica, podemos hablar del (3) *ser imposible*, que es aquel que no puede ser objeto de ningún enunciado lógico.

c) Teología

Siendo el ser (existente) necesario, la necesidad es una cualidad intrínseca al ser, por lo que no es un atributo o una propiedad externa. Teológicamente significa que Dios es en sí, esencialmente, el ser nece-

sario; de modo que la necesidad del ser no constituye un atributo de Dios. Dios es él solo, únicamente él, como ser necesario y objeto metafísico, como existente en tanto que tal.

A partir de la temática metafísica del ser necesario Avicena realiza una crítica a la metafísica aristotélica, en el sentido en que esta había olvidado la transmisión de la existencia a los seres posibles (contingentes). Para realizar esta crítica Avicena usa el texto de la *Teología de Aristóteles* –que, como sabemos, no era de Aristóteles, sino una paráfrasis de los tres últimos capítulos de las *Eneadas* de Plotino– y elementos de la metafísica de al-Fârâbî. De esta forma, realiza una lectura de la creación de Dios (Ser necesario) a partir de la metafísica neoplatónica, insertando una hermenéutica neoplatónica en la ontología aristotélica, a partir de su teoría sobre la tipología de los modos de ser. Así, si (1) Dios es el ser necesario, (2.1) las inteligencias separadas, el alma de las esferas celestes y las propias esferas celestes son los seres posibles por sí y necesarios por otro; y (2.2) el resto de los entes de mundo sublunar son los seres absolutamente posibles.

Desde esta inserción neoplatónica, la teología, especialmente entendida como demostración de la existencia de Dios (que es el ser, el existente, necesario), forma parte de la filosofía primera. Esto hace posible el desarrollo de la prueba de la existencia de Dios desde las nociones de ser necesario y posible (que corresponde con la tercera vía tomista), una prueba que corresponde a su genio. También usará la prueba del movimiento, siguiendo una lectura de la *Física* (libro VIII) de Aristóteles. Avicena presenta a Dios como el primer agente del ser desde el punto de vista teológico, y el primer agente del movimiento de los astros, desde el punto de vista de los filósofos de la naturaleza (físicos).

3.2. El mundo

Dios, ser necesario, es absolutamente único y, por lo tanto, absolutamente Uno. Como hemos señalado, Avicena utilizará la filosofía neoplatónica para realizar una explicación de la obra creadora de Dios, es decir, el paso del ser necesario (unidad) a los seres posibles (multiplicidad). Para ello utiliza la teoría de la emanación («a partir del uno es el uno»): (1) a partir de un Primer Principio (Dios que es ser necesariamente existente) que es causa intelectual eficiente, surge una Primera Inteli-

gencia por medio de un flujo de ser (*Fayd*). Desde este flujo emanante de la Primera Inteligencia y siguiendo la teoría de al-Farabi desarrolla la cosmología. (2) De la Primera Inteligencia surgen tanto el alma de la esfera, a partir de que se conoce así misma como necesaria; y la esfera celeste, en cuanto que se conoce como posible. (3) Y, así, sigue descendiendo por emanación desde los Cielos que surgen de la Primera Inteligencia hasta la última esfera emanada, y en ella el Intelecto activo o agente.

Avicena opera de una forma acabada la platonización de la teoría aristotélica, insistiendo en la necesidad del Ser primero, frente a otro tipo de explicación platonizada de la creación voluntaria de Dios. El acto creador de Dios, que crea en tanto que causa primera, se aleja de la explicación de la creación por medio de la emanación de inspiración platónica – presente en la teología cristiana– donde Dios posee los arquetipos (las ideas) de las cosas del mundo en su divina inteligencia y las crea voluntariamente, a partir de estos moldes, de modo que el mundo creado es el reflejo del mundo inteligible presente como modelos en el pensamiento divino. Avicena, por el contrario, sigue más de cerca el modo de proceder aristotélico en el acto creador, de modo que la Causa Primera (Dios existente necesario) actúa necesariamente por un flujo interno (*Fayd*). Avicena representa la opción explicativa del acto creador de la que hablábamos al exponer los factores internos (cf. 1.1): (a) en torno a la necesidad racional de un mundo eterno (explicación desde la racionalidad filosófica de inspiración especialmente aristotélica); frente al primero que representaba la otra opción: (b) el libre acto de Dios que crea el mundo (explicación desde la racionalidad teológica de inspiración especialmente platónica).

3.3. El alma: psicología, conocimiento y felicidad

a) El alma y el cuerpo

Para Avicena el hombre posee una naturaleza que comparten todos los hombres y que es el resultado de la unión del cuerpo (sustancia material y corruptible) y el alma (sustancia simple y espiritual), que siendo realidades independientes (dos sustancias diferentes y diferenciadas), sin embargo son ambas provechosas y necesarias para la realización de las actividades propias del hombre.

El alma ayuda al cuerpo y el cuerpo al alma. El alma es un principio separado, pero no preexistente (Avicena argumentará contra la trasmigración de las almas, aunque piense que el alma existe después de la muerte del cuerpo), que confiere la actualidad (proporcionándole el movimiento interno) al cuerpo, al modo de perfección, una vez que el cuerpo está preparado para recibirlo. El cuerpo proporciona, a su vez, al alma, la posibilidad de que pueda cumplir su función propia e independiente de pensar, mediante la información que recibe del cuerpo a partir de los datos sensoriales (corporales). El cuerpo es, pues, un principio positivo en la individuación personal del hombre (en cuanto que le confiere al alma un principio de especificidad) y en el ejercicio noético (en el proceso de conocimiento y elaboración de la ciencia).

La unión del alma y el cuerpo, siendo ventajosa para las dos partes sustanciales y, finalmente, para el hombre, plantea problemas y tensiones. (1) Una tensión esencial surge entre la necesidad de la unión personal y la individualidad de sus sustancias, toda vez que, al contrario que Aristóteles, piensa que la unión del alma y el cuerpo no es sustancial, sino que el alma se entiende como una sustancia humana solitaria (personal), ya que Avicena no entiende el alma como una forma del cuerpo, ni tampoco la entiende al modo platónico, como una sustancia separada. (2) Otra tensión presente afecta al modo en que el alma, como sustancia inteligible y, por lo tanto, inmaterial, tiene acceso a los datos sensibles (materiales). Avicena en su psicología intenta resolver estos problemas, consciente de que el alma es un principio básico para el conocimiento, siendo el esfuerzo intelectual no solo una terapia anímica, sino también el principio de la felicidad y de la salvación individual.

b) El alma y el conocimiento

Como hemos señalado, la teoría antropológica y psicológica de Avicena afirma que el alma es una naturaleza espiritual que tiene relación con el mundo sensible a partir del cuerpo. El alma tiene una actividad propia que es pensar. Y esto se puede hacer bien pensando desde el mundo o bien pensando desde sí.

Si pensamos en un proceso de conocimiento de realidades, el cuerpo se presenta como un instrumento necesario en el proceso de conocimiento, puesto que le proporciona el acceso al mundo, pudiendo obtener

los datos sensibles que son el primer paso del proceso cognoscitivo. Avicena cree que el hombre tiene la capacidad de conocer la esencia de las cosas –la realidad que está más allá de la mente (realidad extramental)– a través del primer encuentro con dicha realidad (extramental) proporcionada por la sensibilidad corporal. Ahora bien, el conocimiento sensible posee un conocimiento disperso al nacer de la experiencia sensible de una realidad natural que se define por su singularidad. El conocimiento intelectual debe superar esta dispersión sensible. Para ello, Avicena presenta un proceso cognoscitivo que partiendo de dichos datos sensibles externos, va interiorizándose en los diferentes sentidos internos: sentido común, imaginación, facultad imaginativa, facultad estimativa y memoria.

Podemos también conocer desde sí, pero esto no implica que sea solo en un conocimiento autoreferente, sino que, teniendo en cuenta el orden jerárquico de los seres, podemos usar también el auxilio de la realidad emanada del Intelecto agente (la décima esfera, siguiendo aquí Avicena el pensamiento cosmológico de al-Fârâbî). Así, junto al conocimiento abstractivo operado desde los datos externos por los sentidos internos, aparece un conocimiento directo que tiene su origen en el Intelecto agente (o activo). Mientras el cuerpo proporciona al alma la capacidad de interacción con el mundo sensible, el alma proporciona la capacidad de interacción con el Intelecto agente que posibilita la actualización y formación –en cuanto que da forma (*wâhib al-suwar*)– del conocimiento. Efectivamente, en Avicena, el Intelecto agente, al proporcionar la forma al intelecto humano, se presenta como un principio externo en el proceso de conocimiento. En la medida en que el conocimiento del alma puede darse sin la necesidad del contacto con lo sensible, la actividad anímica intelectiva pueda existir más allá de la unión con el cuerpo, aunque sea solo uno de los modos de conocer (esto supondrá una lectura modificada de la psicología aristotélica).

En este conocimiento anímico en Avicena, Dios, el ser (existente) necesario, es un objeto conocido en sí mismo, un primer dato del conocimiento de los primeros inteligibles que pueden ser conocidos por todos los hombres. Este conocimiento es posible porque su teoría del conocimiento, como hemos visto, no es nominalista. El conocimiento devenido por el proceso abstractivo y el Intelecto agente proporciona el

conocimiento de los segundos inteligibles. Por su parte, las modalidades del ser muestran la capacidad de conocer; también, la existencia de los seres lógicos (mentales) que son el objeto de la lógica.

c) El alma y la felicidad

En Avicena, como hemos visto al hablar del mundo, no existe un hiato insalvable entre el mundo divino y el humano. De hecho el mundo intelectual humano se distingue entre intelecto teórico e intelecto práctico, lo que viene corroborado por su correspondencia en la existencia de los ángeles, en tanto que inteligencias puras y almas de las esferas. Siguiendo el proceso emanativo de las inteligencias, en el hombre existe:

(1) Un intelecto teórico o especulativo (*al-ʻaql al-nazarī*) orientado al conocimiento y a la intelección de lo universal e inmutable que parece mirar a lo alto y piensa en el terreno de la lógica discursiva. Se trata, pues, de una potencia activa, orientada a dominar las pasiones y el cuerpo.
(2) Un intelecto práctico (*al-ʻaql al-ʻamalī*) dispuesto a la acción y atento a lo singular y la diversidad, que parece mirar a lo bajo, al mundo, y que desenvuelve su actividad en el terreno de las elecciones, de la singularidad y de las deliberaciones. Se trata, pues, de una potencia pasiva, receptiva de la inteligencia teórica, activa (agente).

Teniendo en cuenta este esquema, Avicena asegura que el hombre busca la felicidad y para alcanzarla necesita de la facultad intelectiva (de la razón teórica y práctica), toda vez que las costumbres morales no son innatas sino adquiridas. La razón (inteligencia teórica) proporciona al hombre la capacidad de comprensión de las realidades del universo, de los impedimentos que encuentra el hombre a la hora de alcanzar una completa felicidad. En este sentido, para que el conocimiento intelectual sea efectivo es necesario un instrumento que nos ayude a dominar el proceso cognoscitivo y un razonamiento que sea adecuado formalmente y justo, y este instrumento es la lógica, es decir el arte teórico que impide al espíritu humano caer en el error. Ello hace posible que el hombre no se precipite y caiga en el error. Así, la razón le ilumina en la certeza de que es necesario disponer una decidida y voluntaria purificación y librarse de las ataduras terrestres. Esto supone identificar los obstáculos

que encuentra el alma y que provocan que el ser humano desfallezca. Una vez identificados, la inteligencia práctica se ha de poner en marcha. Ayudado de la práctica espiritual, del culto y de un amor casto, como instrumentos que permiten la ayuda divina, el hombre puede aumentar la claridad de su vida anímica y reformar la razón, de modo que encuentre la felicidad más grande que reside en la perfección de la razón. El ser humano realiza actividades instintivas, afectivas y racionales, eso es propio del hombre, pero como ser racional ha de saber controlar tanto los instintos como los sentimientos, pues para Avicena la felicidad reside en el interior humano.

Esta concepción moral de Avicena supone un dominio de la inteligencia, una sabiduría, que es difícilmente que la pueda tener toda la comunidad, afectando a la élite, especialmente a los filósofos. Puesto que la gente se mueve por el poder de la persuasión o por el miedo a los castigos en el mundo terreno y en el del más allá. Es necesario, pues, una buena educación desde la infancia para que el hombre pueda aprender y desarrollar la inteligencia teórica y práctica.

Del mismo modo que la reflexión metafísica es sobre el Ser necesario y sobre ella se hace una especulación sobre Dios, es decir, que Avicena hace filosofía y después acomete un pensamiento teológico, en la razón teórica el vuelo especulativo es contemplativo pero la sabiduría no excluye, al contrario, un itinerario místico, ni la vida práctica se agota en un razonamiento que olvide la visión profética. El Corán como libro revelado y el derecho coránico no puede olvidarse en la educación del hombre que procura la felicidad, por eso la filosofía política tiene su fundamento en una teoría profética. Avicena es un hombre religioso que integra el mundo espiritual y corpóreo, que en el hombre se hace visible, nos solo en el cuerpo y el alma, sino también en una religión que teniendo en cuenta la razón, no olvida, al contrario, los elementos positivos: Dios providente, la comunidad creyente, los principios organizadores que procuran que el hombre pueda cumplir el proyecto que la filosofía neoplatónica había visualizado de la vuelta del alma hacia el Dios del que ha partido. Para ello en la sociedad el filósofo enseña el vuelo especulativo del alma que ilumina su faceta práctica, y el profeta presenta las prescripciones reveladas en la ley divina.

El pensamiento de Avicena es enormemente rico y de gran trascendencia en el pensamiento musulmán y latino. Encarna el periodo más brillante del islam en Oriente, sin encontrar réplica hasta la llegada del pensamiento del persa Algazel (1058-1111), del que hablaremos en el siguiente capítulo al referirnos a Averroes.

TEXTOS

1. PSEUDO-DIONISIO

CAPÍTULO XIII

Del Perfecto y del Uno

1. Sobre esto ya hemos dicho bastante. Ahora, si te parece bien, pasemos a tratar lo que nos queda y que es muy importante, pues también la Escritura atribuye al Autor de todas las cosas no solamente todo, sino todo en su conjunto y le alaba como Perfecto y como Uno. Efectivamente es Perfecto (Mt 5,48; Heb 2,10; 5,9; 7,28) no solamente porque es perfecto en sí y se circunscribe El en sí mismo y es absolutamente perfecto del todo, sino que también es sumamente perfecto por ser superior a todas las cosas y define toda infinidad, desborda todo límite y nada le comprende ni limita, sino que se esparce por todas las cosas a la vez y sobre todas ellas con incesante generosidad e inagotable fuerza. También se le llama Perfecto porque carece de crecimiento y no disminuye, siempre está íntegro, contiene de antemano en sí mismo todas las cosas y se desborda en una única abundancia perfecta, colmada y sin que sufra disminución, con ella proporciona la perfección a todas las cosas perfectas y las llena de la correspondiente perfección.

2. Y es Uno porque es todo de forma única debido a su única Unidad trascendental y por ser la Causa de la indisoluble unidad de todas las cosas. Efectivamente no existe ningún ser que no participe del Uno, sino que al igual que todo número participa de la unidad y decimos un par, una decena, una mitad, un tercio, un décimo, así también todas las cosas y una parte de todas ellas participa del uno. Y por existir el Uno existen todas las cosas. Y el Uno que es causa de todas las cosas no es El una de tantas, sino que es anterior a toda unidad y multitud y define a toda unidad y multitud [...] Sin el uno no podrá existir tampoco multitud, sin la multitud, en cambio, podrá existir el uno, pues la unidad es anterior a todo número multiplicado. Y si imagináramos que todas las cosas están unidas entre sí, todo sería uno en la totalidad.

Los nombres de Dios, en *Obras completas (Los nombres de Dios, Jerarquía celeste, Jerarquía eclesiástica, Teología mística Cartas varias)*, ed. por Teodoro H. Martín, BAC, Madrid 2007, pp. 95-99

2. AL-FÂRÂBÎ

[II. DE LOS SERES]

[1. *Del Primero*]

En el Primero no hay imperfección alguna bajo ningún aspecto, ni puede ser más perfecto y excelente que su ser, ni puede haber ser anterior a él, ni siquiera en tal grado [43] de ser que él no tuviera ya. Por esto su ser no puede haber derivado de otra cosa anterior a él y menos aún haber derivado de lo que es más imperfecto que él [...].

Por esto su ser, por el que se distingue de los demás existentes, no puede ser otra cosa que aquello por lo que existe en sí mismo. De ahí que lo que le distingue de los demás seres no sea otra cosa que la unidad que es su esencia. Uno de los significados del término «unidad» [45] es el de «el ser propio por el que cada existente se distingue de los demás»; es aquello por lo que de cada existente se dice que es uno en tanto que el ser que le es propio existe, y entre sus significados, este significado (de uno) coincide con el de ser. También bajo este aspecto el Primero es uno y el que merece, más que todos los restantes unos, este nombre y este significado de «uno».

Puesto que no tiene materia bajo ningún aspecto, entonces por sí mismo es intelecto, porque lo que impide a algo ser intelecto y entender en acto es la materia. También en inteligible en canto que intelecto, pues aquello que de él es intelecto es inteligible por aquello mismo que de él es intelecto. Para ser inteligible no necesita de otra esencia fuera de la suya que lo entienda, sino que él mismo entiende su propia esencia; por entender su propia esencia, se hace inteligente, y por ser entendida su esencia se hace inteligible. Para ser intelecto e inteligible no necesita de ninguna otra esencia ni de ninguna otra cosa que adquiere de fuera, sino que es intelecto e inteligente por entender su propia esencia. La esencia que entiende es la misma que la que es entendida.

El libro de la política, en *Obras Filosófico-Políticas (Libro de la Política, Libro de la Religión y Artículos de la ciencia política)*, versión bilingüe de R. Ramón Guerrero, Debate-CSIC, Madrid 1992 (2ª ed.), pp. 17-19.

3. AVICENA

Texto 1. [El ser en tanto que ser como objeto de la metafísica]

De todo esto resulta claro para ti que el ser en tanto que ser es algo común a todo esto, y que es preciso establecerlo como objeto de esta disciplina, tal como hemos dicho. Porque no requiere que se conozca su esencia ni que se establezca, de manera que necesitara que una ciencia distinta garantizara la explicación del modo que tiene. Es imposible establecer un objeto y verificar su esencia en aquella ciencia de la que es objeto, sino que sólo hay que admitir su ser y su esencia. El objeto primero de esta ciencia es, por tanto, el ser en tanto que ser; lo buscado en ella son las cosas que le siguen necesariamente en tanto que es ser sin condición.

Texto 2. [Ser necesario y ser posible]

El ser necesario es aquel que, si se supone no existente, implica contradicción. El ser posible es aquel que puede suponerse como no existente o como existente sin implicar contradicción. El ser necesario es de existencia indispensable, mientras que el ser posible es el que no tiene en sí necesidad de ninguna manera, es decir, ni para existir ni para no existir. Esto es lo que en este lugar entendemos por ser posible, aunque a veces se entiende por ser posible lo que está en potencia. También se dice posible a todo aquello cuyo ser es verdadero; esto se ha expuesto detalladamente en la Lógica.

El ser necesario puede ser necesario por sí o no por sí. Respecto del que es necesario por sí, aquel que es por razón de su propia esencia, no por razón de otra cosa, sea cual fuere ésta, la contradicción está implicada si se supone su no existencia. En cuanto al ser que es necesario, pero no por sí, es aquel que se convierte en necesario si se le establece algo que no es él, como, por ejemplo, cuatro es un ser necesario no por sí, sino cuando se supone dos más dos; la combustión es un ser necesario no por sí, sino cuando se supone el concurso de la potencia agente por naturaleza y la potencia paciente por naturaleza, esto es, el que quema y lo quemado.

No es posible que una la misma cosa sea necesaria por sí y por otro a la vez. Pues si se suprime este otro o si no se considera su ser, no podrá permanecer la necesidad de su ser en su disposición, pues la necesidad de su ser no será por otro, o no permanecerá la necesidad de su ser, pues no es un ser necesario por sí. Todo lo que es necesario por otro es posible por sí, porque la necesidad de los que es necesario por otro se sigue de una cierta relación y conexión.

Texto 1 *La curación metafísica*. Texto 2 *La salvación. Metafísica*, en Rafael Ramón Guerrero, *Avicena (ca. 980-1037)*, Ediciones del Orto, Madrid 1994, Texto 15: 66-67; Texto 20: p. 70.

EJERCICIOS DE AUTOEVALUACIÓN

1. ¿Qué modelos de comunicación metafísica del uno a lo múltiple aparecen en Dionisio Areopagita, al-Fârâbî y Avicena?.
2. Señala las diferentes relaciones que existen entre el Ser Primero y Dios en los diferentes autores tratados.
3. ¿Cómo influye la metafísica en la antropología y la ética en los diferentes autores tratados?

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Traducciones en español

JUAN DAMASCENO, *Homilías cristológicas y marianas*, intr., trad. y not. de Guillermo Pons Pons, Ciudad Nueva, Madrid 1996.

—, *Exposición de la fe*, intr., trad. y not. de Juan Pablo Torrebiarte Aguilar, Ciudad Nueva, Madrid 2003.

—, *Sobre las imágenes sagradas*, intr., ed. bilingüe y not. de José B. Torres Guerra, Eunsa, Barañain (Navarra), 2013

AL-FÂRÂBÎ, *Catálogo de las ciencias*, ed. y trad. por Ángel González Palencia, Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Patronato Menéndez y Pelayo – Instituto Miguel Asín, Madrid 1953.

—, *Obras Filosófico-Políticas (Libro de la Política, Libro de la Religión y Artículos de la ciencia política)*, versión bilingüe de R. Ramón Guerrero, Debate-CSIC, Madrid 1992 (2ª ed.).

—, *La Ciudad Ideal*, presentación de Miguel Cruz Hernandez; trad. de M. Alonso, Tecnos, Madrid 1995.

—, *El camino de la felicidad*, intr., trad. y not. de R. Ramón Guerrero, Trotta, Madrid 2002.

—, *El libro de las letras. Segunda parte, El origen de las palabras, la filosofía y la religión*, intr., trad. y not. de de José Antonio Paredes Gandía, Trotta, Madrid 2004.

—, *Obras filosóficas y políticas*, intr., trad. y not. de R. Ramón Guerrero, Trotta –Liberty Fund, Madrid – Indianapolis 2008.

AL-KINDI, *Obras filosóficas de Al-Kindi*, trad. de Rafael Ramon Guerreo, Emilio TORNERO Poveda, Coloquio, Madrid 1986.

AVICENA, *Sobre metafísica (antología)*, trad. de M. Cruz Hernández, Revista de Occidente, Madrid 1950.

—, *Tres escritos esotéricos (con el resumen de otro perdido y un capítulo espiritual)* / estudio preliminar, trad. y not. de Miguel Cruz Hernández, Tecnos, Madrid 1998.

—, *Cuestiones divinas (Ilâhiyyât). Textos escogidos*, edición y traducción de Carlos A. Segovia, Biblioteca Nueva, Madrid 2006.

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres divinos y otros escritos*, intr., trad. y not. de Josep Soler, Bosch, Barcelona 1980.

—, *Obras completas (Los nombres de Dios, Jerarquía celeste, Jerarquía eclesiástica, Teología mística Cartas varias)*, ed. por Teodoro H. Martín, BAC, Madrid 2007.

Manuales

COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía, vol. 2: De san Agustín a Escoto*, Ariel, Barcelona 1989 (2ª ed.). El Pseudo-Dionisio: 96-104. Juan Damasceno: 47-48. Orígenes de la filosofía islámica, Alfarabi, Avicena: 191-199.

CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza Editorial, 2011. Tomo 1. Las raíces intrínsecas del pensamiento islámico: 27-69. La formación de la fálsafa o filosofía islámica: 159-186 Al-Farâbî (siglos IX-X): 187-219. Ibn Sînâ (Avicena, siglos X-XI): 221-274.

GILSON, Étienne*, La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, 1989 (2ª ed.). De Dionisio a Juan Damasceno: 76-90. La filosofía árabe: 321-332.

LEÓN FLORIDO, Francisco, *Historia del Pensamiento Clásico y Medieval*, Escolar y Mayo, Madrid 2012. El Pseudo-Dionisio: 233-235. Juan Damasceno: 207. Contexto, los filósofos orientales hasta la filosofía en el al-Andalus: 275-282.

MARTÍNEZ LORCA, Andrés, *La filosofía medieval. De al-Farabi a Ockham*, Barcelona, Batiscafo, 2015. Al-Farabi: el florecimiento de la filosofía islámica: 39-52.

MERINO, José*, Historia de la filosofía medieval*, BAC, Madrid 2001. El Pseudo-Dionisio: 87-92. Juan Damasceno: 96. De al-Kindi a al-Gazel: 140-149.

RAMÓN GUERRERO, Rafael, *Filosofías árabe y* judía, Madrid, Ed. Síntesis, 2001. El islam y su cultura: 19-36. El Islam y el pensamiento griego: 37-54. Al-Kindi: 83-105. Al-Farabi: 107-136. Avicena: 137-166.

—, *Historia de la filosofía medieval*, Akal, Madrid 2002. La elaboración del pensamiento islámico y los filósofos orientales: 49-65.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona 2004 (3ª ed.). Las últimas grandes figuras de la patrística griega: Dionisio Areopagita, Máximo el Confesor y Juan Damasceno: 369-370. El aristotelicismo de Avicena: 463-465.

SARANYANA, Josep-Ignasi, *Breve historia de la filosofía medieval*, Eunsa, Barañain (Navarra) 2001. Lo que el Medievo tomó del *corpus dionysicaum*: 22-23. La expansión del isla y Avicena: 55-61.

—, *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*, Eunsa, Barañain (Navarra) 2007 (2ª ed., aumentada y revisada). El Pseudo-Dionisio: 89-94. Juan Damasceno: 112. La filosofía árabe oriental: 191-208.

Literatura secundaria en español

AFNAN, Soheil F., *El pensamiento de Avicena*, Fondo de Cultura Económica, México 1965.

CRUZ, Miguel, *La metafísica de Avicena*, Universidad de Granada, Granada 1949.

GÓMEZ, Salvador, *La política como única ciencia religiosa en al-Fârâbî*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid 1980.

GONZÁLEZ, David, *La metafísica de Avicena : arquitectura de la ontología*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2010.

GONZÁLEZ, Fernando, *Exposición y refutación del Islam. La versión latina de las epístolas de al-Hasimi y al Kindi*, Universidade da Coruña, Servizo de Publicacións, La Coruña 2005.

MAHDI, Muhsin, *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*, Herder, Barcelona 2003.

MUÑIZ, Vicente, *Noción de «próodos» en el* Corpus Dionysiacum, Universidad Pontificia, Salamanca 1975.

O'REILLY, Francisco, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2010.

RAMÓN GUERRERO, Rafael, *La recepción árabe del «De anima» de Aristóteles: al-Kindi y al-Farabi*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1992.

—, *Avicena (ca. 980-1037)*, Ediciones del Orto, Madrid 1994.

RICO, José, *Semejanza a Dios y divinización en el «Corpus Dionysiacum». Platonismo y cristianismo en Dionisio el Areopagita*, Estudio Teológico San Ildefonso, Toledo 2001.

SÁNCHEZ-VALDEPEÑAS, Ángel Vicente, *Supraesencial. El encuentro de la filosofía neoplatónica y el cristianismo en el* Corpus Dionysiacum, Asociación Bendita María, Pozuelo de Alarcón (Madrid) 2013.

TORNERO, Emilio, *Al-Kindî. La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1992.

TOSCANO María, ANCOCHEA, Germán, *Dionisio Areopagita, la tiniebla es luz*, Herder, Barcelona 2009.

TEMA IV

LA FILOSOFÍA ISLÁMICA EN OCCIDENTE

Manuel Lázaro Pulido

Introducción al Tema: en el que se trata de un espacio al-Andalus y de un periodo en el que frente a la *latinitas cristiana* se sitúa la lengua árabe como creadora de una identidad arabo-musulmán compartida por todos los habitantes de al-Andalus.

1. El inicio de la *falsafa* en el Occidente musulmán: Ibn Hazm de Córdoba: 1.1. Filosofía y lógica: a) El Zahîrismo, b) Implicaciones de la lógica y el lenguaje: contra la analogía y a favor del voluntarismo jurídico; 1.2. La teoría del amor en *El collar de la paloma*. 2. El florecimiento de la *falsafa* en al-Andalus: Avempace e Ibn Tufayl: 2.1. Avempace: el régimen del solitario: a) Psicología y sabiduría, b) Papel del «solitario» en la sociedad; 2.2. Ibn Tufayl: a) *Risâlat* (El filósofo autodidacto), b) El conocimiento humano y divino. 3. El racionalismo de Averroes: 3.1. Filosofía y religión; fe y razón: a) Algazel (1058-1111), b) La reflexión de Averroes; 3.2. Dios y Mundo: a) Las pruebas de la existencia de Dios, b) El acto creador, c) El conocimiento divino; 3.3. Alma: a) La psicología aristotélica, b) El conocimiento: el Intelecto agente; 3.4. Pensamiento político. 4. De la filosofía a la sociología islámica: Ibn Jaldún: 4.1. La introducción de la sociología en la historia.

INTRODUCCIÓN AL TEMA

Mientras el territorio peninsular vivía en un ambiente cristiano bajo el gobierno de los visigodos (418-711), en Arabia surge el islam. Como señalamos en el tema anterior, el islam se expandió rápidamente. Bajo la época de los califas omeyas de Damasco (661-750) se lanzaron varias olas expansionistas. En el año 647 realizaron una primera incursión en el norte de África. Tras conquistar Túnez en año 670, no sin problemas lograron ocupar la zona en el 700, lo que provocó la islamización, entre otras, de las tribus bereberes. En el año 711, bajo la dirección del militar

berebere Tariq ibn Ziyâd, al servicio de la dinastía de los omeyas de Damasco, los musulmanes desembarcan en la península Ibérica, en lo que se conocerá como Gebel Tariq (Gibraltar, la montaña de Tariq). Tras una campaña fulminante y victoriosa, veintiún años más tarde, en el año 732 los musulmanes llegaron hasta Poitiers a 300 km de París, donde fueron contenidos por el líder franco Carlos Martel. En ese momento, toda la península Ibérica, salvo un pequeño reducto del norte protegido por la cordillera cantábrica, que aún seguía controlado por los visigodos, estaba bajo el dominio musulmán.

El nuevo territorio recibió el nombre de al-Andalus. Tras no pocas tensiones internas, se impone la dinastía omeya que instaura en el 755 el emirato de Córdoba. Esta dinastía seguirá al frente de la Península, mientras que en el Oriente musulmán se habían alzado al poder los califas abasidas, hegemonía que perduró hasta el año 1031. Dos siglos más tarde, en el año 929, bajo el control de d'Abd el-Rahmân III (912-961), Córdoba se convierte en un califato que compite con El Cairo y Bagdad. Se trata de una época de esplendor artístico, cultural y político que impulsará el desarrollo de las artes, la ciencia y la filosofía desde la impronta musulmana. Aunque no siempre se mantendrá el apoyo cultural; de hecho, con la llegada del abasida Ibn abî al-Mansûr, muchos de los 400.000 volúmenes de la biblioteca cordobesa serán quemados.

Tras esta época, seguirá un periodo (1031-1085) en el que se impondrán lo que se conoce como los Reinos de Taifas, donde toman el control territorial diferentes emires árabes, jefes de tribus bereberes… Desde el año 1086 hasta el 1147, al-Andalus quedará bajo el dominio de los almorávides bereberes, originarios de Mauritania y Senegal, a los que les siguieron los almohades bereberes, de origen marroquí, culminando un último periodo (1250 1492) marcado por el Reino de los Nazaríes de Granada, que de Zaragoza se establecieron en Arjona, en Jaén, de donde vinieron a Granada.

El periodo musulmán y de islamización del sur de Europa (la actual España, comprendidas Islas Baleares, Portugal y Sicilia) durará, pues, siete siglos, hasta el fin de lo que se conoce la Reconquista, con la rendición de Granada a los Reyes Católicos, en 1492. Se trata de un periodo en el que frente a la *latinitas* cristiana se sitúa la lengua árabe

como creadora de una identidad arabo-musulmán compartida por todos los habitantes de al-Andalus –más allá de las diferencias– y que expresa la instauración, en el sur de Europa, de un modelo unificado basado en la continua adaptación. A la transferencia y transmisión de los saberes venidos de Oriente se le sumará la propia idiosincrasia que provoca que al-Andalus sea un territorio en el que a los pueblos que estaban asentados, visigodos de origen cristiano, se le suman una minoría influyente judía, los bereberes del norte de África y los árabes de origen sirio, entre otros. Se trata de un territorio donde coexisten, y algunas veces conviven, diferentes pueblos en momentos y modelos desiguales. Evidentemente, las relaciones entre los diferentes pueblos no podían ser igual con la llegada de los musulmanes en el siglo VIII, que en el siglo X con una sociedad musulmana ya dominante política y culturalmente, o en el fin de la época en Granada, en una sociedad musulmana recogida y muy encerrada en su propia lengua y cultura.

La distinción geográfica entre el islam oriental y occidental implica una diferenciación entre la filosofía islámica oriental y la occidental que merece ser considerada. En el origen del concepto se sitúa Avicena, quien en su libro *La filosofía de los orientales*, distinguió dos formas de saber: (1) la filosofía de Bagdad y de los comentaristas de Aristóteles; y (2) la sabiduría oriental. Ambas tradiciones comparten un mismo núcleo de relación con la religión y la filosofía, incluyendo en ella a Aristóteles, pero se diferencian en cuanto a la orientación que toman: mientras que (1) la filosofía islámica occidental se mostrará más apegada a los procedimientos epistemológicos y ontológicos establecidos por el Estagirita, (2) la oriental adoptará un carácter más platónico, reforzando la idea de nociones previas y del ser como una de ellas. En este sentido, si bien en el mundo islámico medieval no se puede encontrar una estructura de dos vías opuestas, la aristotélica y la platónica, lo cierto es que los autores occidentales se posicionarán más a favor de la primera, mientras que los orientales harán lo propio con la segunda. La oposición entre Avicena y Averroes resulta de lo más ilustrativa en este aspecto, máxime cuando se refieren a la demostración de la existencia de Dios

Si nos fijamos en la producción filosófica, el primer gran autor que podemos señalar de al-Andalus, tras la figura ibn Masarra (883-931)[1], ibn Hazm, es casi el único filósofo de la época del califato de Córdoba. Su muerte coincide prácticamente con el periodo de esplendor de la filosofía en el Oriente musulmán, casi treinta años más tarde de la muerte de Avicena (1037). Es como si el Occidente musulmán resplandeciera cuando el Oriente va a empezar a decaer. La filosofía en al-Andalus se concentrará en los periodos de reorganización política.

El catálogo de autores que realizaron un ejercicio intelectual en al-Andalus fue amplio: desde Ibn Masarra (883-931), hasta el discípulo de Averroes, Ibn Tumlûs (m. 1223). No podemos hablar de todos, se nos quedan por el camino autores como Abû Salt de Denia, Ibn al-Sid de Badajoz (1052-1127). Nos fijaremos –teniendo en cuanta la significación y originalidad de su obra– en autores como Ibn Hazm, Avempace e Ibn Tufayl. Pero, sin duda alguna, destaca la figura de Ibn Rušd, conocido en el mundo latino como Averroes. La importancia de su pensamiento viene derivada de su propia potencialidad filosófica, que es un valor en sí, pero también porque además de ser uno de los grandes filósofos del mundo musulmán, ejerció y ha ejercido una influencia decisiva en la filosofía medieval y renacentista del occidente latino a través de su lectura de Aristóteles, lo que motivó que se le conociera como el «Comentador». Esto supuso, a su vez, una particular lectura en Occidente del pensamiento de Averroes en lo que se conoce como «averroísmo latino», una interpretación que motivó diversas reacciones a finales del siglo XIII y que perduraron hasta el siglo XVII. Terminaremos con un personaje como Ibn Jaldún, epítome y epílogo del pensamiento musulmán en Occidente y el Magreb.

[1] El primer pensador que podemos definir como gnóstico, fue tachado de *bâtinî* (esotérico), seguidor de las doctrinas del pseudo-Empédocles. En las fuentes históricas más fiables, aparece retratado como un pensador mutazilí. Como obras podemos señalar: *El libro de las propiedades, verdaderas naturalezas y principios de las letras* (*Kitâb jawâss al-hurûf wa-haqâ'iqi-hâ wa-usuli-hâ*), *El libro de la visión perspicaz* (*Kitâb al-tabîsra*) o *epístola de la reflexión* (*Risâlat al-i'tibâr*).

1. EL INICIO DE LA *FALSAFA* EN EL OCCIDENTE MUSULMÁN: IBN HAZM DE CÓRDOBA

Abû Muhammad ʻAlî ibn Ahmad ibn Saʻîd ibn Hazm (994-1064) nace en el seno de una familia de muladíes, revelándose como un autor humanista –destaca en facetas literarias, jurídicas y filosófico-teológicas– y prolífico –escribió unas 400 obras–. Ibn Hazm estudió de forma preferente la teología y el derecho, lo que le lleva a realizar especulaciones filosóficas, estudios de historia de las ideas e incursiones literarias de gran altura. Fue un hombre que cuidó con celo su sentimiento y vida musulmana, lo que le convirtió en un defensor a ultranza de los principios del islam. Este celo religioso le llevó a diversos reinos de taifas y a lugares como Córdoba, Talavera, Almería y, sobre todo, la isla de Mallorca, donde se las tuvo que ver en disputas filosófico-teológicas con otras formas de entender la vida islámica y el modo de valorar las tendencias gramaticales y lógicas en la interpretación del Corán. Su figura filosófica surge en un momento histórico de cambio con la destrucción del califato omeya de Córdoba. Su pensamiento queda definido en cierta forma, (1) en primer lugar, por su obra especulativa influida por el Zahîrismo y plasmada en su *Historia crítica de las religiones, herejías y escuelas* (*Kitâb al-Fisal fîl-milal wa-l-ahwâ' wa-l-nihal*), una obra en la que el autor habla de las religiones de su tiempo y donde se deja ver una cuidada preparación teológico-jurídica y lógica bajo un tono polemista; y por diversas obras lógicas entre ellas: *Aproximación a la definición de la lógica. Introducción a ella* (*al-Taqrîb li-hadd al-mantiq wa-madjal ilayhi*). En segundo lugar y, especialmente, (2) por su libro *El collar de la paloma*, que constituye, quizás, la obra estética que le convierte en un clásico de la literatura y el pensamiento medieval.

1.1. Filosofía y lógica

El punto de partida del pensamiento de Ibn Hazm, expresado en su *Fisal*, es el de la búsqueda del equilibrio entre una religión que desprecia la razón y una razón que minusvalora la religión, como era el caso de la época de al-Mansûr en la que le tocó vivir. Su toma de posición al respecto tiene que ver con su adopción por el punto de vista del Zahîrismo y su oposición a los juristas mâlikitas. Ello le lleva a realizar

una reflexión sobre el papel de la razón en la religión a propósito de la lectura del Corán, que inspirará también su reflexión filosófica y lógica.

a) El Zahîrismo

Como hemos dicho, la posición del pensamiento especulativo y la adopción de las posturas de Ibn Hazm, no se puede entender sin comprender su apuesta por el Zahîrismo; pero ¿qué es el Zahîrismo? El Zahîrismo es una Escuela jurídica, que recibirá también el nombre de literalismo (*zahir* significa literal). Fue fundada por el iraquí Abû Sulaimân Dâwûd Ibn Alî ʻKahlaf (818-884) y llevada a al-Andalus por Munir ibn Saʻîd al-Ballutî (886-966). La escuela ẓahîrita –y en ella nuestro autor– refuerzan, principalmente desde el campo jurídico, el hecho de que es necesario realizar una interpretación literal del Corán, puesto que este ha sido revelado en un árabe muy claro que no deja espacio a las interpretaciones o especulaciones de carácter personal (*ijtihâd*). Lo que se quiere señalar es el hecho central de que la fuente de la obligación para el musulmán reside en las palabras de Dios o Su Profeta. Esto supone que la ciencia más adecuada es la gramática y el estudio del sentido objetivo del vocabulario del Corán y de los *hadith*; es decir, que cualquier cosa que no esté en los textos es ilícita.

El Zahîrismo (que hoy es una escuela antigua y no vigente) se situaba frente al mâlikismo, que debe su nombre a la doctrina de su fundador Mâlik ibn Anas († 795); uno de los cuatro grandes ritos jurídico-religiosos del Islam ortodoxo o sunita y cuya doctrina fue adaptada por al-Mansûr. El mâlikismo representaba los valores de Medina, el lugar donde se habían asentado los fundamentos del derecho musulmán. En su obra *Muwatta'*, Ibn Anas señala que un tratado de jurisprudencia (*fiqh*) que se funda en la tradición del profeta constituye un auténtico argumento jurídico. En este sentido, se propone un código legislativo que implica que en el derecho y la vivencia de los dogmas se ha de tener en cuenta la tradición y el consenso. El mâlikismo se apoya, pues, en la doctrina (1) emanada del Corán (en esto no hay discusión con ninguna otra escuela jurídica, puesto que es la palabra revelada e indiscutible); (2) de la *Sunna* (entendida como la tradición del Profeta y sus compañeros donde todos los *hadith* son los dichos y comentarios de los compañeros de Medina); y (3) del *Ijma'* (que significa «consenso» y que puede ser *Ijma' el Umma*

o consenso universal de los musulmanes; y el *Ijma'* de Medina, que deriva de las «costumbres» en vigor en la ciudad del Profeta), a partir de la cual se puede aplicar en última instancia el conocimiento por analogía (*qiyâs*). Con el paso del tiempo, la aplicación del derecho va olvidando el Corán y los *Hadith*. El mâlikismo, pues, se ajusta a la tradición y desdeña la interpretación racional, siendo una escuela rigorista.

b) Implicaciones de la lógica y el lenguaje: contra la analogía y a favor del voluntarismo jurídico

El empeño de Ibn Hazm de reconstruir un derecho libre de cualquier reconstrucción hermenéutica externa al propio texto coránico tiene algunas consecuencias jurídicas, pero también unos presupuestos filosóficos, toda vez que apuesta por una reflexión jurídica ajena al derecho positivo –puesto que no admite ninguna contextualización del derecho–, lo que conlleva una reflexión filosófica sobre la norma jurídica. Convencido de la validez hermenéutica del estudio mismo de la Revelación de forma objetiva, no vio con buenos ojos las derivas lógicas, que intervienen en el propio seno del concepto.

Efectivamente, Ibn Hazm no es un reconocido especulador filosófico al modo de otros autores musulmanes que asumen la práctica del «Comentario» de las obras de los clásicos griegos, ni pretende dar a conocer la incursión y reflexión musulmana sobre la filosofía griega. En él no vemos un comentario, por ejemplo, a la obra de Aristóteles. No está tampoco preocupado de forma especial en realizar una reflexión metafísica o epistemológica. Ello no significa que Ibn Hazm no cultivara la lógica, sino que desconfía de cierta lógica lingüística y se inclina por el tratamiento lógico demostrativo.

Esto le lleva a realizar una lectura crítica de la lógica de Porfirio y, especialmente, de Aristóteles, siguiendo la estela de la escuela lógica de Bagdad, de la que Abû Bišr Mattà ibn Yûnus y al-Farâbî habían sido sus maestros más importantes. De ahí que Ibn Hazm señale que la lógica es necesaria puesto que ayuda a entender el modo de ser de las cosas, el modo de concebirlas (en el intelecto), el modo de comunicarlas (mediante el lenguaje oral) y el modo de expresarlas en el tiempo y el espacio (mediante los signos escritos). Así, pues, aunque acepta la relación entre lógica y lenguaje de la lógica aristotélica; sin embargo, inclina su labor

lógica por el camino del racionalismo zâhirí. Su desconfianza por cierta forma de concebir la lógica no era cosa extraña y es algo que sucedió en el transcurrir del tiempo. La pugna entre autores respecto de la lógica, preferentemente de corte aristotélico, implica, sin duda, el uso de la misma en el al-Andalus, especialmente del *Organon*. El conocimiento que Ibn Hazm muestra en su libro de lógica del comentario de la *Isagoge* de Porfirio y también de la lógica aristotélica –el *Organon*, la *Retórica* y la *Poética*– nace precisamente de las fuentes de autores andalusíes.

Aunque critica la lógica de Aristóteles, Ibn Hazm, sin embargo, interpreta y entiende la lógica partiendo del significado que le da Aristóteles como instrumento de conocimiento aplicado a otras ciencias, olvidando Ibn Hazm su valor en sí. Y la lógica es útil porque obliga a razonar de forma consecuente. Esto supone que para Ibn Hazm la inteligencia humana tiene la capacidad de guiar las creencias religiosas. La función propedéutica e instrumental de la lógica, que proporciona los medios para realizar pruebas demostrativas, eliminan la irracionalidad religiosa.

Para el filósofo cordobés, el conocimiento necesita de la percepción sensible (observación o evidencia sensorial) que presenta los datos del mundo al sujeto cognoscente. Sin embargo, es por medio del conocimiento intuitivo de la razón primaria como se obtiene un conocimiento cierto y verdadero, ya que opera *a priori* decidiendo sin el empleo de los cinco sentidos. La prueba demostrativa (*burhân*) implica el regreso, estrecha o remotamente, a la evidencia sensorial o a la razón primaria. Es decir, el conocimiento de la razón primaria, intuitivo, tiene naturaleza axiomática. La razón no pierde el tiempo en hacer pruebas sobre la evidencia del conocimiento intuitivo.

El trasfondo filosófico descansa en la crítica al uso que se realiza en derecho (en la escuela mâlikita) de la analogía (*qiyâs*). Ibn Hazm piensa que la analogía no lleva a un pensamiento científico, puesto que supone el paso de un juicio sobre algo de lo que no hay ningún texto, basado en su semejanza, para llegar a algo más (en el texto). El pensador cordobés infiere que la analogía supone un olvido del ser de las cosas a favor de los aspectos accidentales, lo que tiene repercusiones no sólo filosóficas, sino también jurídicas. De ahí que el conocimiento de los seres y de la naturaleza de las cosas sea un hecho de primer orden, que impide la

contradicción a la que llega la analogía; y, por lo tanto, que la prueba demostrativa (*burhân*) implique una vuelta a la razón primaria, camino de retorno obviado por la analogía. Esto provoca que la demostración no siga el modo aristotélico de los *Analíticos Posteriores*, es decir, una demostración como un silogismo que causa conocimiento científico de forma causativa, sino que suponga, ante todo, la no contradicción de la conclusión.

La misma lógica le conduce a rechazar el razonamiento analógico. Lo que se requiere es que el jurista sepa aceptar un conocimiento de lo que puede adquirir desde la intuición y a razonar sin llegar a la contradicción. De esta forma, el hombre no puede ir más allá de sí mismo. No se puede mezclar a la hora de realizar las interpretaciones usando indistintamente los mandamientos unas veces como obligaciones y otras como recomendaciones. De la creación natural –aquí entiende las disposiciones humanas– no se puede extraer un argumento teológico, ello supondría que el hombre determinaría lo que está prohibido y obligado. Efectivamente, la analogía supone un menoscabo en la interpretación del texto del Corán, pues implica una intromisión no lógica en los pasajes que no son comprendidos por todos y una merma, a su vez, de la misma voluntad divina. La *Sharî'a* o Ley de Dios nace de su voluntad y escapa en ese sentido a la predicción humana, ahí no hay lugar al terreno de la opinión (*ra'î*), pues comportaría usurpar el papel legislativo de Dios e implicaría un desafío a su autoridad. Para el teólogo-jurista cordobés, Dios siempre habla claramente y la analogía quebranta el principio de certeza conduciéndonos a la opinión.

Lo que hace Ibn Hazm es –así lo entiende él– aplicar la razón lógica y la demostración, en contra de un uso inapropiado de las reglas de pensamiento, cosa que realizan las escuelas de jurisprudencia que se sirven de la analogía. Se trata, pues, de utilizar una lógica sintáctica y gramatical, que ayude al hombre a razonar la palabra de Dios dada, y desconfiar de una lógica semántica y lingüística, que no puede ser justificada epistemológicamente.

No se trata de separar a Dios de forma inaccesible al hombre, sino de no violentar la razón humana traicionando el espíritu de la ley de Dios. La cuestión no es metafísica –si bien la diferencia esencial entre Dios y

las cosas está patente, por ejemplo en la belleza, la cual es siempre inmanente a la naturaleza y no es aplicable a Dios aunque la sustente–, sino lógico-jurídica; pero no olvidemos que la referencia es la misma Ley de Dios (*Sharīʿa*). La crítica a la analogía descansa en una cuestión de hermenéutica y critica textual.

No podemos pasar por alto la trascendencia divina de Dios, Uno y Trascendente, más allá del tiempo y del espacio diferente al ser creatural, y la cualidad de su causalidad que hace que solo Dios sea la causa real de los efectos que pensamos que son nuestros. Esta aseveración puede parecer que vaya contra la razón, así los filósofos musulmanes y sus opositores mantenían que Dios no actúa inmediata y directamente en todos los acontecimientos, sino por causas inmanentes al mundo. De ahí, que no es que el pensador musulmán niegue la razón, sino que impone un nivel interpretativo basado en el texto de la escritura revelada. De hecho, en aquellas cuestiones donde la palabra revelada no se manifiesta, Ibn Hazm se muestra tremendamente tolerante y libre de toda lógica.

Un juicio sobre su pensamiento implica tener en cuenta que Ibn Hazm centra su atención en la relación entre lógica y teología desde una teoría de la interpretación. Su teoría del lenguaje estática entraña una fijación de los términos desde la denotación que implica un criterio unificado de interpretación de las ciencias. En este sentido, la crítica realizada a la analogía lingüística y lógica implica privar al Islam de cualquier posibilidad de adaptación positiva con la realidad. Pero su sistema cerrado no lleva a una cerrazón racional, o a un intento de negación de la interpretación humana (el hecho de poner límites a la especulación no significa la negación de toda racionalidad), sino que se trata de impedir –como lo hacían sus contrincantes dialécticos de otras escuelas jurisprudenciales con el uso del razonamiento analógico–, la multiplicación interpretativa de la ley, por parte del jurista musulmán, a favor de una seguridad textual basada en un serio razonamiento lógico, a partir de un diálogo con la filosofía clásica y una toma de posición en el diálogo fe y razón.

En verdad, lo que pretende Ibn Hazm es restringir otras formas de jurisprudencia en el islam que terminan siendo, en el fondo, realmente mecanismos de justificación peligrosos para el propio islam. De esta

forma, lo que hace el autor cordobés es aplicar la lógica en contra de la arbitrariedad interpretativa. Un ejemplo lo tenemos en su teoría sobre el lenguaje. En ella, se defiende la unicidad de la lengua revelada (la lengua de Adán), y, por consiguiente, el rechazo de la teoría del consenso lingüístico e interpretativo (si el lenguaje y los nombres han sido revelados a Adán este es primario y anterior a cualquier consenso que, además, supondría un conocimiento general por parte de la generalidad de los seres humanos). Una muestra de la preocupación por la claridad del lenguaje es su pensamiento sobre el latín, que al parecer conocía, y al que consideraba lingüísticamente más perfecto que el árabe, puesto que esta poseía muchas palabras homónimas y sinónimas que provocaban la confusión, mientras que aquella conservaba mayor claridad y precisión conceptual, lo que hacía que fuera una lengua más rica.

Desde esta perspectiva hemos de interpretar el voluntarismo de Ibn Hazm. No es que la voluntad sea ajena a la racionalidad. Su voluntarismo no es irracional, sino nacido de una lógica semántica que es necesario leerla filosóficamente desde la clave epistemológica y lógica. Su voluntarismo no esquiva sus consecuencias «Si Dios hubiera mandado robar y caer en la idolatría, sería correcto para los hombres el cometer estos actos». Pero este voluntarismo no implica irracionalidad en Dios, ni en su mensaje ni en la interpretación del creyente respecto de Dios… ni mucho menos violencia. Lo que dice Ibn Hazm es que la intuición de Dios la operamos en su revelación y es en ella donde podemos ejercer la razón. Esto no significa que Dios en su trascendencia se desvincule de la racionalidad humana, lo que implica es el ejercicio de la justa razón en la interpretación de Dios, como medio de evitar el reino de la opinión bajo la careta de la racionalidad.

Ibn Hazm opera consciente de lo que la razón implica y de que Dios, y la Ley por él dada al hombre, es profundamente racional y no puede depender del deseo humano como fuente legal y moral. La libre voluntad de Dios no niega su razón divina, sino que impone el reconocimiento de la limitación de la razón humana.

En consecuencia, Ibn Hazm no deja a Dios inaccesible a la razón humana, sino que ajusta el conocimiento de la razón lógica, limitando la analogía por ser tendente a una mala interpretación semántico-

lingüística y, por lo tanto, susceptible de manipulación. Y esto lo realiza desde un profundo conocimiento de la filosofía griega clásica (aquí podríamos decir que Atenas va al auxilio del Corán) y un análisis sutil del lenguaje y las relaciones entre lógica y gramática. La crítica del pensador cordobés a la analogía y su voluntarismo siendo filosóficas se encuentras, sin embargo, dentro del ámbito jurídico. Habrá que esperar al siglo XIV para poder ver un pensamiento escolástico que eleve su vuelo especulativo profundizando estas categorías lógicas en su raíz metafísico-ontológicas, para combatir el necesitarismo de la filosofía natural.

El hecho de que Ibn Hazm critique la aplicación de la analogía en derecho no supone que no piense que pueda ser útil en un conocimiento filosófico o expresión especulativa de tipo estético-humano como es la poesía, puesto que ella no es una rama científica por la que el hombre se aproxime a Alá. Al contrario que en derecho, en la poesía la analogía se mostrará útil, especialmente cuando queremos profundizar en la naturaleza estética de la realidad y las relaciones humanas que muestra la lectura literaria de las fuentes filosóficas, especialmente en los que se refiere al tratamiento sobre la belleza y el amor.

1.2. La teoría del amor en *El collar de la paloma*

La obra *El collar de la paloma. Sobre el amor y los amantes* (*Tawq al-hamâna fî l-Ulfa wa l-Ullâf*) es una de las primeras obras escritas por Ibn Hazm (contaba 28 años). Esto supone que, más allá de lo que pueda parecer, ilumina su pensamiento posterior tanto filosófico (metafísico, moral, lingüístico), como jurídico o teológico, y esto es así porque esta obra nace de un espíritu literario en el que la poesía y la literatura tienen como base una forma de ver la retórica y el uso del lenguaje. Con esta obra, además, Ibn Hazm realiza una de las primeras y más acabadas obras de lo que se conoce como amor romántico o amor cortés.

Ibn Hazm aborda la poesía siendo consciente de que existen diferentes formas de poesía y que la utilización de las formas y los fines que se persiguen son de gran importancia puesto que está convencido de la función educativa de la poesía. Esto nos lleva a considerar que la teoría estética y la reflexión sobre el amor no están exentas de un pragmatismo pedagógico y social. Por este motivo, en las poesías de *El collar de la paloma* podemos ver tanto poemas en los que se muestran análisis

filosóficos, razonamientos y argumentaciones, como la expresión de un universo sentimental e imaginativo, en la que no se olvida el fin moral y que muestran las costumbres y las ciencias de su época.

Dentro de la temática poética de la obra, destacan los poemas amorosos-eróticos, puesto que, por una parte, estos no están condenados por la religión; y de otro lado, nos muestran parte de la naturaleza humana. Su mirada al amor erótico está marcada muy posiblemente por el *Banquete* y el *Fedón* platónico, mostrando que el amor es una conjunción de las diversas partes del alma, de modo que el amor erótico (sensual) puede ser un auténtico detonante del verdadero amor, toda vez que en su origen el amor es el reflejo de la propia belleza que el alma descubre en otros cuerpos, haciendo de nuevo ver la influencia de los clásicos, en este caso, de la noción expuesta por Platón en su *Fedro* y Aristóteles, reelaborada por Plotino.

Por otra parte, la hermosura femenina, que Ibn Hazm piensa que es muestra de la belleza de la naturaleza, se inscribe dentro de un marco de referencia axiológica: cortesía, vergüenza, honor… dotando a la filosofía del amor de una dimensión moral y religiosa nacida de la influencia del Zahîrismo, que ya conocía en Bagdad una literatura de amor cortés en el jurista zahîrita Ibn Dâwûd (m. 907). Así pues como buen seguidor del Zahîrismo, Ibn Hazm defiende un amor depurado y para ello realiza un análisis filosófico y psicológico: existen diferentes tipos de signos de la pasión amorosa, puesto que no todos los hombres saben interpretarlos (labor filosófica); pero una vez que el fuego del amor incendia el corazón se manifiestan abiertamente los «signos-síntomas» del amor (*a'râd*) como signos visibles para todos (labor filosófico-psicológica): la «dependencia de la mirada» (*idmân al-nazar*), la atracción por la palabra de la amada, estar atraído por un objeto del amante o compartido por él (una especie de fetichismo), realizar signos ocultos, sentirse bien en un sitio estrecho y mal en uno abierto, gustar de hablar de la amada, beber de su copa, amar su familia o llorar. La enumeración de los síntomas del amor recuerda al famoso catálogo de Safo y de cierta literatura elegiaca clásica, que pudiera haber conocido de forma muy indirecta, pero que estaba muy presente, sobre todo, en el contexto de las traducciones literarias y médicas, no olvidemos que conocía y apreciaba el latín.

El amor manifiesta en signos y síntomas su verdadero trasfondo: el encuentro de dos almas separadas que están predestinadas a encontrase, siguiendo así tanto la explicación platónica como el versículo del Corán: «Dios os ha creado dándoos una sola alma». En fin, su teorización del amor es un signo de su quehacer como intelectual y dentro de un paradigma de la lectura de las relaciones entre la fe (musulmana) y la tradición filosófica y literaria.

2. EL FLORECIMIENTO DE LA *FALSAFA* EN AL-ANDALUS: AVEMPACE E IBN TUFAYL

2.1. Avempace: el régimen del solitario

Abû Bakr Muhammad ibn Yahyâ ibn al-Sâ'ig ibn Bayya, cuyo nombre latinizado es Avempace, nació en Zaragoza (ca. 1070). Algunos testimonios indican que fue ministro del gobernador de la ciudad después de que los almorávides ocuparan, en 1110, la ciudad de Zaragoza. De Zaragoza pasa a Játiva y posteriormente viajó a Sevilla y Granada. Más tarde se instaló en Marrakech donde parece que tuvo dificultades con los cadíes, por lo que es posible que fuera encarcelado. De ahí se trasladó a Fez, convirtiéndose en consejero del gobernador durante bastantes años, hasta que murió misteriosamente envenenado, en 1138.

De sus obras atribuidas destacan:

1) La *Carta de la despedida* (*Risâlat al-wida'*) que contiene las reflexiones sobre el primer móvil del hombre, sobre el fin de la existencia humana y de la ciencia. En este tratado Avempace defiende claramente la ciencia y la especulación filosófica a través del conocimiento de la naturaleza. El conocimiento del Sol nos ayuda no solo a un conocimiento de la naturaleza, sino que por analogía lleva al hombre a conocerse a sí mismo y a plantearse la relación entre el conocimiento humano y el Entendimiento o Intelecto agente.

2) El *Tratado de la unión del intelecto con el hombre* (*Kitâb ittisâl al-'insaql bi'lân*), citado por Alberto Magno bajo el nombre de *Continuatio o copulatio intellectus cum homine*.

3) Por último, el famoso *Régimen del solitario* (*Tadbîr almutawahhid*). En esta obra también hay una correlación de planteamientos indivi-

duales y esta vez sociales, relacionando felicidad y conocimiento. A partir de la cuestión de la relación entre conocimiento humano e Intelecto agente, y de la habilidad del hombre sabio de poder identificar su conocimiento con el Intelecto agente (inspirado en Aristóteles), el hombre busca su perfección (inspirado en el libro VII de la República de Platón) en una vida social mostrándose como ideal para esa sociedad.

Avempace fue un hombre que dominó diversas ciencias como las matemáticas (astronomía y música), la medicina, y que se dedicó a estudios especulativos como la filosofía lógica, natural, y la metafísica. Seguidor de la filosofía de al-Fârâbî, no se limita a repetirlo, sino que le aporta una forma propia de elaboración filosófica, empezando por la adopción de un método más racionalista. De hecho, Avempace es un admirador de la filosofía de Aristóteles, y es en base a la filosofía del Estagirita que elabora su sistema filosófico. De ahí que podamos ver que su metafísica y su psicología tiene como base la filosofía natural. Con Aristóteles, el problema de la vida filosófica se convierte en un problema del hombre que vive en un mundo político, uniendo el destino del hombre teórico no al del ideal de gobernante (de inspiración platónica), sino al de la vida del hombre individual que alcanza la sabiduría en una ciudad ideal. En ese proceso es fundamental la adquisición del conocimiento del hombre, en fin, determinar su psicología. Un camino en el que posiblemente pudo influir la mística que conocía de la *Enciclopedia* de los Hermanos de la Pureza[2].

a) Psicología y sabiduría

En la búsqueda del ideal de sabio –que tendrá más tarde su reflejo en la vida del solitario dentro de la sociedad imperfecta (real)– es necesario indagar en la naturaleza del hombre, en su capacidad de conocimiento, en fin, en la naturaleza del alma. Efectivamente, el fin del hombre es la realización plena de su vida intelectual, que se alcanza cuando el intelecto humano se une con el Intelecto agente, tal como expone en su

[2] Se trata de una especie de asociación secreta de personas que mantenían relaciones de mutua ayuda material y espiritual, y que tenían como fin doctrinal, liberar la religión de los errores que habían ensuciado su pureza, por lo que intentan añadir a la enseñanza coránica, elementos especulativos que consideraban buscaban mejor la perfección. La filosofía se concibe como una forma de vida que va más allá del mero conocimiento, su fin es, pues, salvar al hombre. Su pensamiento estaba influido por elementos clásicos nacidos del pitagorismo, el platonismo y el aristotelismo, pero también de elementos profético-religiosos (Moisés, Jesús y Mahoma).

Tratado sobre la unión del intelecto con el hombre. El conocimiento también será objeto de la obra El *Régimen del solitario*, como base del desarrollo del ideal de sabio.

Avampace está muy preocupado por el tema del fin último de la vida del hombre, en concreto, por la búsqueda de la felicidad, especialmente a través de lo que él había leído de los comentarios de al-Fârâbî a la *Ética a Nicómaco* y el *Sobre el alma* de Aristóteles. Allí el filósofo griego señalaba que el hombre puede realizar su fin último mediante la facultad que les es más propia, es decir, el pensamiento teórico. En este sentido la felicidad como meta y fin último del hombre ha de ser adquirida por medio de la contemplación racional, es decir, a través de la intelección de las formas universales despojadas de la materia, que son aquello por lo que se asemeja a Dios. De este modo, Avempace señala su preferencia por lo existencial, sea una existencia metafísica, sea sociológica, política o religiosa. Por ello la psicología de Avempace ayuda a entender las diferentes ordenaciones de la existencia humana. Esto supone una (a) concepción de las facultades y niveles del alma y (b) un proceso de conocimiento acorde que posibilita (c) la sabiduría.

(a) Avempace parte de un análisis ascendente de los niveles de facultades que van de la corporalidad al entendimiento de modo que encontramos: (1) las forma del cuerpo, donde se encuentran las formas puramente materiales y las almas vegetales y animales; (2) las formas de la espiritualidad entendida como el lugar en el que encontramos las facultades del sentido común, la imaginación y la memoria, culminadas en la razón (*nutq*), entendida no como intelecto sino como aquello que hace al hombre «animal racional» (espiritualidad); (3) las formas de lo intelectual, que es un nivel que supera el anterior y donde se alcanza la plena espiritualidad culminando el Intelecto, a saber (3.1.) el Intelecto Pasivo o en potencia individual de cada persona; (3.2.) el Intelecto Adquirido individual de cada individuo y (3.3.) el Intelecto Agente, forma suprema y universal.

(b) Desde esta división psicológica, Avempace construye una reflexión sobre el conocimiento de raigambre aristotélica, pero adaptándola a las exigencias sapienciales del pensamiento islámico. Así, (1) el hombre realiza una primera aproximación a la realidad corporal mediante los

sentidos externos (corporalidad); para que (2) a través de los sentidos internos (espiritualidad) se adquieran las formas inteligibles tomadas de los cuerpos. (3) Pero para completar el conocimiento es necesario alcanzar un nivel de abstracción de la materia que permita captar las formas universales. El Intelecto (pasivo) está en disposición de poder recibir, adquirir, el conocimiento (Intelecto adquirido) conferido al hombre por el Intelecto Agente, que contiene y conoce los inteligibles puros, inmutables, eternos e inmateriales. De este modo, el Intelecto agente actúa de forma máxima sobre la potencialidad intelectiva humana.

(c) El nivel intelectivo constituye, pues, el espacio de la auténtica espiritualidad y sabiduría. Todos los seres humanos tienen la capacidad (potencia remota) de alcanzar la sabiduría humana mediante el entendimiento (Intelecto) especulativo o adquirido, pero no todos lo consiguen en acto. Así, pues, todo hombre está llamado a la sabiduría y a esta vivencia mística (racional), pero no todo el mundo lo consigue. Mientras la mayoría de los seres humanos relaciona su conocimiento con las cosas concretas singulares, que percibimos a través de los sentidos, los sabios, por el contrario, relacionan su conocimiento con las formas imaginativas espirituales. El hombre, pues, consigue así la unidad absoluta de todas las cosas y la eterna e intemporal inmovilidad, como cima de la espiritualidad. Avempace, afirma la posibilidad de la unión del hombre con el Intelecto agente, y considera esta unión como el fin y la meta de la sabiduría humana. El Intelecto agente no se entiende en un marco neoplatónico, como un motor en el mundo de las esferas, sino al modo aristotélico como la forma misma del acto intelectual concebida en su momento supremo de eternidad, universalidad, simplicidad y realidad; un ser conceptuado así solo puede ser Dios. Por tanto, la unión del hombre con el Intelecto agente equivale a su unión con Dios. Este entendimiento divino, por desbordamiento de sus rayos y permaneciendo siempre uno, ilumina las formas que el hombre puede alcanzar por el conocimiento.

El conocimiento de las formas puras y universales capacita al ser humano a la sabiduría, abriéndole a la posibilidad de la unión mística con Dios, entendido físicamente con las características del motor inmóvil aristotélico, origen de los seres creados por él. Esta unificación es un don de Dios y constituye la meta definitiva y la más auténtica felicidad.

b) Papel del «solitario» en la sociedad

La reflexión política de Avempace está orientada por (1) la búsqueda del hombre sabio (2) de la felicidad. Por lo tanto, (1) por una parte, en cuanto que búsqueda implica algo más que el propio ejercicio de la razón, supone un empeño. En este sentido, la adquisición de la sabiduría no es una cuestión meramente epistemológica, ni de naturaleza racional, sino que implica una apuesta por la voluntad. Junto a la capacidad racional, la voluntad es un signo de la humanidad toda vez que es lo que distingue al hombre de los animales gobernados por los instintos. Se trata, pues, de una voluntad que tiene su origen en la reflexión, aquel que es capaz de darse cuenta que es necesario voluntariamente superar los instintos y no dejarse llevar por las pasiones. Entendimiento y voluntad son elementos propiamente humanos que constituyen la base de la libertad y de la decisión ética.

(2) La ordenación a la felicidad es la segunda nota que distingue el pensamiento político-social de Avempace. Su reflexión sobre la sociedad y la política, no es, aquí, clásica, en el sentido de ser un tratado de ciencia política al modo de la filosofía política islámica (al-Fârâbî), o de inspiración griega (platónica o aristotélica). No se trata de discutir sobre los diferentes tipos de regímenes y gobiernos, y las leyes presentes (divina, natural, positiva). Se trata más bien de una guía para la verdadera felicidad, destinada al filósofo que vive inevitablemente en las ciudades imperfectas. Más bien se asemeja a las situaciones propias del helenismo en la que se intenta dar respuesta de aquellas personas perfectas o que procuran la perfección en una realidad social imperfecta y procurar la búsqueda de la felicidad conjunta. Y estas soluciones pasan por aislarse de la realidad ciudadana imperfecta y encontrar la felicidad en la interioridad. Quien así lo consiga es, según Avempace, el solitario, un personaje, o un estado que no es ajeno al mundo islámico, pues los sufíes se refieren al místico en estos términos, puesto que este tras sus raptos extáticos se siente extraño, solitario, en la comunidad.

El solitario, siguiendo lo que hemos indicado, una vez que voluntariamente busca y entiende las reglas de la razón, admite la posibilidad de la comunidad ideal de los hombres sabios. El solitario busca la sabiduría individual, pero siente la necesidad de sembrar su experiencia en otros

solitarios –pues el hombre es un animal político (Aristóteles)–, viviendo el ideal ético (alejado de los vicios y las pasiones) que se identifica con su condición racional y su capacidad de alcanzar el conocimiento especulativo. Avempace realiza una lectura del hombre que vive aislado en la comunidad social, al contrario que al-Fârâbî, transformando el término de «*nawâbit*» (brote vegetal), que pasa de designar una hierba que hay que erradicar, a ser una expresión en la sociedad de individuos que surgen expresando opiniones verdaderas. El solitario busca formar una comunidad de solitarios que puedan cambiar el modelo ético y político de la sociedad, con el fin de que la excepcionalidad del solitario desaparezca y se pueda construir una sociedad perfecta. La vida del solitario no es la de un ciudadano autosuficiente, sino la de un hombre de naturaleza comunitaria y social.

2.2. Ibn Tufayl

No tenemos muchas noticias de Ibn Ṭufayl (Abū Bakr Muḥammad ibn ʿAbd al-Malik ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ṭufayl al-Qaysr), si bien su fecha de nacimiento se sitúa alrededor del año 1110. Nacido en Guadix, en Granada, ejerció la medicina y mantuvo relación con los gobernantes almohades. Trasladándose a Marrakesh, sede de la corte del sultán Abû Yaʿqûb Yûsuf que era un gran mecenas, llegó a ser nombrado médico de cámara y visir. En ese momento pudo conocer a Averroes. Por sus alumnos sabemos que fue estudioso de la astronomía, matemáticas, medicina, poesía y filosofía, además de estar versado en las ciencias tradicionales, especialmente el Derecho islámico, pues parece que fue alfaquí. Poco más es lo que se sabe de su vida. Después de retirarse como médico en 1182, por su avanzada edad, y dejar este cargo a Averroes. Murió en Marruecos, el año 1185.

La obra más famosa se conoce con el nombre latino que le dio su primer editor, el arabista inglés Edward Pococke en 1671: el *Filósofo autodidacto* (*Philosophus Autodidactus*). en árabe *Risâlat Ḥayy ibn Yaqzân*, es decir la *Carta de Hayy ibn Yaqzân*) de naturaleza filosófica. Se han conservado también varios poemas, de carácter muy diverso. Dos de ellos se ocupan de asuntos filosóficos-ascéticos: *Sobre la ascesis* (*Fîl-Zuhd*) y *Sobre la naturaleza del alma* (*Fîl-tabîʿa al-nafs*). Escribió obras sobre medicina y astronomía.

a) *Risâlat* (El filósofo autodidacto)

Risâlat Ḥayy ibn Yaqzân es una especie de novela en la que se narra la historia de un personaje, Ḥayy ibn Yaqẓān (Viviente, hijo de Vigilante), tomado de la obra del mismo título de Avicena. La novela, en la que se señala el valor práctico de la religiosidad popular como algo independiente de la filosofía, se inicia con una introducción en la que su autor expone el propósito que le guió al escribir la obra: descubrir los secretos de la sabiduría oriental mencionada por Avicena.

El protagonista (Hayy) crece en una isla desierta, solo, incluso nace por generación espontánea. Cuidado por una gacela, cuando esta muere, Hayy se pregunta por el motivo del cese de sus constantes vitales. Con ello inicia una serie de investigaciones científicas que le llevan al conocimiento del funcionamiento de los seres del mundo (experiencia sensible, ciencia natural, composición de materia y forma, causas) y desde la naturaleza física, usando la razón, al Ser necesario y creador: a Dios. Tras alcanzar el conocimiento, mediante la introspección, conoce la existencia de su alma, inicia una vida ascética y contemplativa de alumbramiento de la verdad y unión con Dios.

La última parte de la obra trata de mostrar cómo los resultados que el solitario Hayy ha obtenido no contradicen lo que enseña la religión. Intervienen entonces dos nuevos personajes tomados de las obras de Avicena. El primero, Salâmân, representa la religiosidad popular y exterior, que expresa el tenor literal de la revelación, que obedece sus preceptos y se sirve de la función social que la religión desempeña. El segundo, Absâl, personifica la religión interior, al hombre que profundiza y busca el sentido más hondo de su religión, aquel que se expresa a través de símbolos.

Absâl llega a la isla para encontrar la meditación y a la contemplación; allí conoce a Hayy, le enseña a hablar y, conversando con él, se maravilla viendo cómo, por su sola razón natural, ha conseguido comprender las mismas verdades que él había conocido en su meditación de la verdad revelada. Hasta aquí aparece (1) la primera tesis de la obra y es que las verdades a las que se llega desde una cuidada reflexión racional, carentes de la iluminación de la Revelación, son las mismas que las que la religión (en este caso el islam) enseñan de forma simbólico-metafórica.

Absâl acepta el conocimiento natural de Hayy, y este las tradiciones y prácticas religiosas de aquel. Y deciden compartir su experiencia a la isla vecina, habitada, de donde viene Absâl. Allí aparece el personaje de Sâlâman, que personifica la incomprensión de la gente al apartarse y profundizar de los ritos religiosos externos. Convencido de la imposibilidad de poder cumplir la tarea de enseñanza, deciden volver a la isla solitaria, renunciando para siempre a la sociedad, a fin de realizar la vida perfecta de la contemplación estática de Dios en un total aislamiento. En esta parte, el autor muestra (2) la segunda tesis o reflexión: la incapacidad de la religión tradicional (ritual…) de comprender el corazón mismo y el fundamento que se encuentra detrás de las verdades metafóricas, es decir, las verdades filosóficas y racionales, y, por lo tanto, el papel elitista de estas verdades.

b) El conocimiento humano y divino

La obra va mostrando en su desarrollo una teoría del conocimiento autónomo a través del esfuerzo racional del hombre, abierto al Intelecto agente. Un camino que lleva al sujeto a entender la naturaleza y a dilucidar las más elevadas cuestiones de tipo científico y filosófico.

Ibn Tufayl nos muestra que el conocimiento es un proceso de tipo experiencial, que implica al sujeto entero y en su evolución como ser humano. El ser humano conoce porque se relaciona con el mundo que experimenta, de modo que la intelección no es innata, ni autónoma de la experiencia, al contrario reside en ella, puesto que le proporciona la ocasión para ejercer y desarrollar, en primer lugar, su capacidad intelectiva y racional; y, en segundo lugar, su razonamiento práctico moral.

El recorrido experiencial y evolutivo sigue el siguiente senda: (1) El primer contacto viene dado por los cinco sentidos. Para el autor la percepción resulta un concepto clave y primario en el conocimiento, puesto que mediante la percepción sensible captamos el mundo fenoménico. (2) El conocimiento nace de la experiencia empírica, de la que por inducción va aproximándose al mundo externo del que va realizando una representación por medio de la imaginación. A partir de aquí (3) surge un conocimiento científico-técnico del mundo con la ayuda de la razón o intelecto, mediante el cual se inicia el camino de la verdad, puesto que pasamos de la imaginación a la abstracción del universal, usando ya el

proceso dialéctico. (4) Llegamos, pues, al conocimiento intelectivo por le que podemos elevarnos al concepto. Entrados ya en la experiencia del mundo interno, a través de la especulación intelectual el hombre capta la esencia del alma humana y, desde allí, (5) el conocimiento de Dios como ser necesario, auxiliado por una disposición natural (*fitra*) para creer y amar a Dios.

En fin, dominado el mundo sensible desde la epistemología que le es propia, e introducido en la especulación intelectual, el hombre conoce la existencia del Ser necesario, llegando a la contemplación mística (la visión intuitiva) de Dios. El hombre parte de la experiencia como fuente primaria del conocimiento, utilizando diversos métodos que van de la inducción a la deducción, pasando por la intuición y el conocimiento comportamental.

Ibn Tufayl no reniega del conocimiento que la revelación nos proporciona sobre Dios. Filosofía y religión (revelación) son dos posibilidades que nos rinden posible el conocimiento de la verdad. Y el camino filosófico no se reduce, tampoco, a mera discusión lógica, sino que puede también ser un camino intuitivo e interior. No se trata de vías alternativas, sino sumadoras en las que la revelación puede enriquecerse por el método filosófico y este completarse con la visión mística de Dios.

De este modo tenemos: (1) un conocimiento revelado de Dios y la verdad divina, que nos muestra un recorrido dogmático, que es visible mediante un lenguaje simbólico y metafórico que se expresa en las características propias de una religión positiva. Se trata de una vía exterior (religiosidad exterior). Y (2) poseemos un conocimiento que viene del interior y que nos muestra también tanto la verdad como la posibilidad del encuentro con Dios y que puede ser de dos formas. (2.1.) Una primera vía, que viene del conocimiento especulativo; se trata de un camino racional, demostrativo y lógico, que nos lleva a una verdad filosófica y que posibilita el conocimiento de Dios a través de sus obras, de sus efectos y de su necesidad, reconociendo el reflejo en el mundo de los atributos divinos y de su perfección. Es la vía propia del filósofo. Y (2.2.) una segunda vía que nace de un conocimiento de Dios de tipo intuitivo, un camino interior, que será un sendero hacia la verdad, que se

obtiene mediante la unión mística y que es fuente de felicidad y que ejercerá el sufí o místico.

El camino propuesto no es fácil, Ibn Tufayl es consciente de la dificultad de que el pueblo pueda entenderlo y de que sea capaz de profundizar los símbolos religiosos mediante la verdad especulativa y mística.

3. EL RACIONALISMO DE AVERROES

Abû'l-Walîl ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rušd, conocido en la tradición latina como Averroes, nació en Córdoba, el año 1126, de una familia de destacados juristas. Su padre también se interesó por la filosofía y la medicina. Recibe una sólida formación intelectual que abarca diversas disciplinas, entre ellas la medicina y la filosofía, teniendo como maestro a Ibn Tufayl, quien lo llevó ante el sultán almohade Abu Yaqub Yusuf, para que le proporcionase protección. Fue nombrado cadí de Sevilla hacia 1169, allí desarrolló una intensa actividad intelectual que tuvo que conciliar con las responsabilidades políticas. En 1182, Averroes es requerido por Abu Yaqub Yusuf como médico personal remplazando a Ibn Tufayl y siendo nombrado gran cadí de Córdoba. Tras la muerte de Yusuf, le sucede su hijo al-Mansûr, empieza una época de recelos en torno a su posición frente a la religión que provoca que sea exiliado a Lucena. Rehabilitado, se traslada a Marruecos, donde murió en la ciudad de Marrakech, en diciembre de 1198.

Su formación, su actividad pública y profesional denotan un espíritu atento y curioso. Y su inquietud intelectual vendrá especialmente de la mano de su conocimiento de Aristóteles a quien profesaba una gran admiración. Su trabajo sobre la obra del Estagirita le ha valido el sobrenombre de «Comentador», y en este trabajo intentó reflejar el pensamiento de Aristóteles. Averroes estaba convencido de que la filosofía de Aristóteles ofrece una cima inigualable en la historia del pensamiento, de ahí la necesidad de depurar su filosofía de las desviaciones interpretativas, nacidas no pocas veces de la débil frontera que se establece en los hermeneutas islámicos entre teología y filosofía que llevan a la contaminación de su filosofía por los elementos platónicos y neoplatónicos con

los que se había venido interpretando, como era el caso del pensamiento de Avicena.

Así, pues, si analizamos sus obras veremos que destacan los comentarios a las obras del Estagirita, aunque también hay comentarios a la *República* de Platón, a algunas obras de al-Fârâbî, de Avempace o de Alejandro de Afrodisia, entre otros. Podemos señalar una tipología de «Comentarios» que tradicionalmente se dividen en (1) comentarios menores, llamados en latín epitomes (*Yawâmi'*), orientados a ofrecer una introducción al pensamiento del autor que comenta (normalmente Aristóteles) y que ofrecen un resumen de su doctrina; (2) los comentarios medios o paráfrasis (*Talâjis*), en los que el autor realiza un comentario personal, párrafo a párrafo, sobre un texto que anuncia con la palabra «Dice» (*qala*); y (3) los grandes comentarios o exégesis (*Tâfsîrat*), que reúne los elementos de un comentario (presentación el texto, comentarios, comparaciones con otros autores…). El análisis de sus textos nos muestra que Averroes realizó una obra muy sistemática. Comenta (a) el *Organon*, incluidos la *Retórica* y la *Poética*, así como la *Isagoge* de Porfirio y la lógica de Alejandro de Afrodisia; (b) los tratados físicos y antropológicos aristotélicos como la *Física*, *De la generación y corrupción*, *Meteorológicos*, *Sobre le cielo y el mundo*, *Sobre los animales* o el *Acerca del alma*, así como el tratado pseudo-aristotélico *Sobre las plantas* de Nicolás de Damasco; (c) y también cabe citar el comentario a la *Metafísica*.

Además del trabajo de Comentador, también escribió obras en las que refleja un pensamiento más propio y personal en torno a la medicina, a la religión y al derecho. Destaca su obra *La destrucción de la destrucción de los filósofos* (*Tahafût al-tahafût al-falasîfa*), en el que refuta punto por punto el tratado de Algazel *La destrucción de los filósofos* (*Tahfût al-falasîfa*). Otros tratados en los que aborda las relaciones entre filosofía y religión son *Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia* (*Fasl al-maqâl*), y el *Libro de la exposición de los caminos que conducen a la demostración de los artículos de la fe* (*Kitâb al-kašf ʻan manâhig al-adilla*). También escribió un *Libro de las generalidades de la medicina* (*Kitâb al-kulliyyât*), en la que combina la métodología inductiva nacida de la experiencia para exponer leyes generales con el conocimiento de la tradición médica griega (los tratados hipocráticos y Galeno) y los progresos realizados por los médicos árabes.

3.1. Filosofía y religión; fe y razón

La cuestión sobre la filosofía y la religión tiene en cuenta las herramientas de la fe y de la razón que utilizan tanto la disciplina filosófica, como la ciencia teológica y el derecho. Y esta cuestión no era fácil en una época tan delicada como la que vive Averroes: la época almohade. La escuela almohade es una escuela semejante al Zahîrismo (recordemos Ibn Hazm) y en sintonía con el mu'talizismo, en controversia con el mâlikismo, que pretendía la primacía de la interpretación del islam propuesta por el *mahdi* bereber Ibn Tumart y que favoreció la separación de los Almohades de sus vínculos con Oriente. Su doctrina se centraba en la absoluta afirmación de la unicidad de Alá como ser supremo sin atributos antropomórficos y el deber de seguir estrictamente las enseñanzas del Corán. En este ambiente hay que tener también en cuenta la obra de Algazel *La destrucción de los filósofos*, puesto que Algazel se presenta como el paradigma del método teológico.

a) Algazel (1058-1111)

Del pensador oriental (su nombre en árabe es Abû Hâmid Muhammad ibn Muhammad al-Gazâlî) que fue profesor en Bagdad, nos interesa aquí ver su visión sobre la verdad filosófica y la verdad teológica, es decir sobre el método. Es necesario decir desde el principio que Algazel fue un teólogo erudito y que, por lo tanto, conocía bien las doctrinas filosóficas, incluida el peripatetismo musulmán, especialmente la filosofía de Avicena, que es la que se encuentra en el punto de mira de sus afirmaciones.

Algazel critica la filosofía convencido de que las verdades coránicas fundamentales no pueden demostrarse mediante la razón demostrativa. En su obra fundamental, *La destrucción de los filósofos*, Algazel enumera veinte cuestiones sobre las que los filósofos han realizado afirmaciones heréticas que son signo de la impiedad del uso reductivo de la razón filosófica demostrativa y de las cuales se señalan especialmente tres: (1) la afirmación de la tesis de la eternidad del mundo; (2) la negación del conocimiento por Dios de los particulares; y (3) el rechazo de la resurrección de los cuerpos. Así, pues, Dios en cuanto creador único del mundo, los atributos divinos, la unidad divina, la existencia del alma inmortal insuflada en el hombre que resucitará en el juicio final..., son

verdades de naturaleza teológica a las que no puede responder de forma demostrativa la razón filosófica, aunque hayan utilizado las explicaciones de la filosofía neoplatónica y no solo aristotélica. En fin, la explicación filosófica previene un orden natural y necesario que pone en entredicho tanto la libre voluntad omnipotente de Dios como su orden sobrenatural.

Algazel no critica la filosofía, sino el alcance demostrativo de la razón filosófica en asuntos teológicos. Esto significa (1) que critica su uso demostrativo (demostración) dentro de la ciencia teológica; pero (2) que deja abierta la posibilidad de la (2.1.) razón explicativa (dialéctica) y (2.2.) apologética (retórica) de la filosofía usadas en el ámbito explicativo y apologético de la verdad coránica. Por lo tanto, Algazel establece los límites respecto de la certeza absoluta de la especulación racional. Y ello lo hace porque conoce y valora –en sus límites– la razón filosófica. A Algazel le interesa la lógica, en cuanto que puede ayudar a hacer una valoración de la verdad de la fe, que pueda así completar y fundamentar la aceptación de la verdad revelada por el simple uso del argumento de autoridad (*hadith*) y el consenso de la comunidad (*Ijma'*). Pero, siempre teniendo en cuenta que la razón humana es insuficiente a la hora de poder comprender la profundidad de las verdades reveladas. El hombre no puede por sus solas fuerzas adentrarse en el misterio divino, sino que tiene que realizar una investigación existencial a partir de las verdades que le han sido dadas (reveladas). De modo que siendo útil la razón filosófica –puesto que para Algazel todas las clases de conocimiento tienen su utilidad, para comprender la verdad revelada–, es necesario el camino místico para contemplar el fundamento de la verdad revelada. La comunidad musulmana está así constituida por (1) las masas que utilizan con mejor o menor acierto y destreza el conocimiento alegórico y (2) los hombres especulativos que no se conforman con la enseñanza tradicional.

b) La reflexión de Averroes

En este contexto, Averroes, en la obra *La destrucción de la destrucción*, trata sobre las relaciones entre la filosofía y la religión e intenta legitimar el uso de la filosofía y de la lógica aristotélica en la religión. Averroes está convencido de la fuerza de la filosofía en cuanto disciplina de la razón demostrativa que llega a las conclusiones por la

evidencia racional. Desde este convencimiento debe justificar el estudio de la filosofía y así lo hace en la *Doctrina decisiva*, acerca de la armonía entre la religión y la filosofía. Averroes argumenta que la ley religiosa exhorta al estudio racional de todos los seres (para ello cita al Corán).

El estudio racional usa el *qiyâs*, que en el lenguaje filosófico es el silogismo. Este se utiliza normalmente en derecho, por lo que argumenta Averroes: si es legítimo y útil hacerlo en los asuntos religiosos, en la teología, lo lógico es usar el silogismo aristotélico, que es el más acabado. Por ello recomienda el estudio de los pensadores griegos.

El problema estriba en la utilización del silogismo en materia de ley religiosa como interpretación teniendo en cuenta que interpretar supone (en definición del propio Averroes) trasladar el significado de una expresión de su sentido primario a su sentido figurado, sin violentar la lengua árabe. Pero en el islam hay ciertas leyes que no permiten interpretación sin forzar la lengua árabe (y la lengua árabe es la lengua del Profeta, por eso el Corán es *sensu stricto* intraducible). El problema radica, pues, en cómo realizar una lectura adecuada ante la literalidad y el sentido oculto del Corán.

En otras ocasiones cabe la interpretación, pero para ello se dan tres tipos de acercamiento interpretativo, o métodos de prueba (haciendo una referencia implícita a Aristóteles) que da lugar a una triple tipología de la comunidad musulmana (frente a la doble de Algazel): (1) el retórico, propio de la gran masa; (2) el dialéctico, propio de los teólogos; (3) el deductivo, que es el que realizan los filósofos.

Averroes piensa que la «gran masa» (la mayoría) tiene acceso a las verdades divinas contenidas en el Corán, pero no debe de instruirse de cualquier modo. Es preciso no utilizar mal los métodos hermenéuticos, por lo que Averroes propone investigar las pruebas de las creencias. Se trata de que la mayoría de los fieles aprendan a leer las cosas sencillas que conducen de manera implícita a la existencia de Dios, y que están contenidas en el Corán. El ejemplo más claro lo tenemos en la *shahada* «No hay otro Dios que Alá». Un texto paradigmático que nos muestra dos ideas esenciales, la de la existencia y la de la unicidad de Dios, que, hacen de todo aquél que las profese, un verdadero musulmán.

Por lo tanto, todos están llamados a conocer las verdades fundamentales, pero los grados de conocimiento cambian según los métodos. El filósofo, según Averroes, siguiendo a Aristóteles, utiliza el método más riguroso (y difícil) para el conocimiento de las verdades. Su conocimiento del filósofo requiere un método más seguro y la lógica es la ciencia que determina este método. Continuando con Aristóteles, Averroes distingue tres clases de ciencias: las operativas o prácticas, las contemplativas o teóricas y una auxiliar que ayuda a éstas a conseguir sus objetivos: la lógica.

En la retina de Averroes está, como hemos señalado, la obra de Algazel *La destrucción de los filósofos* contra la noción de filosofía que tenía Avicena. Para ello Averroes escribe su *Destrucción de la destrucción* en un debate entre filosofía (*falsafa*) y teología (*kalâm*). La cuestión central es, por lo tanto, ver qué método es más riguroso. No se trata estrictamente de un debate entre fe y razón, sino más bien de una discusión en torno a qué método (no solo si teológico o filosófico, sino que método filosófico) es mejor para realizar una adecuada interpretación. Y Averroes se posiciona con Avicena en el seguimiento de Aristóteles, cada vez menos platonizado (por eso el método dialéctico queda en un segundo orden frente al deductivo). Ante las dudas que surgirán sobre temas como, especialmente el de la eternidad del mundo (que planteaba Aristóteles), Averroes se posiciona siguiendo la lógica deductiva de Aristóteles (como el filósofo por antonomasia, por eso se le llamaba *el Filósofo*) para apostar por la deducción desde el ámbito de la necesidad, donde la deducción es un camino que va «de lo necesario a lo necesario por lo necesario».

Averroes sigue a Aristóteles y recordemos que para el Estagirita la ciencia utiliza el silogismo científico que es el demostrativo, es decir, que depende de la naturaleza de sus premisas y que estas han de cumplir ciertos requisitos, especialmente, que las premisas sean verdaderas y que sean causas de la conclusión. Esto supone que la ciencia es un conocimiento por causas, pero además es un conocimiento universal y necesario. El límite de la ciencia está precisamente en la demostración, los principios de cada ciencia que ya no son demostrados. En esto se diferencia según Aristóteles (y esto se ve en el razonamiento de Averroes) el conocimiento demostrativo, del conocimiento dialéctico que pretende,

dice en los *Tópicos*, encontrar un método gracias al cual seamos capaces de razonar partiendo de opiniones establecidas respecto de todo problema que se nos proponga, sin caer en contradicción.

Esta diferenciación aristotélica nos ayuda a entender la separación que realiza Averroes –fundado en los *Tópicos*, y aplicado al problema de la hermenéutica jurídica y del uso racional en la ciencia teológica– de (1) quienes no tienen la capacidad de interpretar (la gran mayoría); de (2) quienes realizan una interpretación dialéctica por su naturaleza espiritual o por su profesión como teólogos y que se definen por utilizar premisas probables (aunque sean afianzadas por la Revelación son probables desde la naturaleza racional); y (3) quienes realizan una interpretación cierta, los filósofos, porque siguen un método riguroso de deducción desde la argumentación silogística desde la necesidad. La gran masa, los teólogos y los filósofos comparten la necesidad de interpretar los sentidos literal (o aparente) y oculto del Corán, pero lo que cambia es el método y la seguridad del mismo. La crítica a la teología que realiza Averroes viene por el hecho de que estos arruinan la exégesis literal sin ser capaces, por su método, de sustituirla por la certeza de la ciencia y sustituyendo una exégesis alegórica, basada en la razón deductiva, por un alegorismo incontrolable. Aquí hemos de nuevo volver al principio y situarnos en la época almohade y en los teólogos mutakallimûm.

De lo dicho podemos ver que la adopción metodológica de Averroes no supone la falta de una mentalidad religiosa, ni que su «racionalismo» fuera antirreligioso, ni que negara el carácter verdadero de la revelación. La cuestión es, especialmente, de coherencia metodológica. Por una parte, hay ciertas interpretaciones de la revelación que son discutibles; por otra parte, la filosofía comprende mejor algunos aspectos, especialmente de naturaleza metafísica y física que la teología, y si eso es así es preciso seguir a quien considera es el filósofo más competente: Aristóteles. Pero, también, es consciente de los límites de la razón y que ante estos límites es necesario acudir a la revelación. Pero, tampoco es menos cierto que la respuesta metodológica de Averroes tiene consecuencias en la propia explicación doctrinal en relación a Dios, al mundo y al alma humana.

3.2. Dios y Mundo

Como hemos visto, mientras que Avicena desarrolla una obra filosófica en la que el neoplatonismo está por detrás de sus análisis metafísicos, Averroes se ciñe de una manera más cercana a Aristóteles. Averroes no deja de ser un creyente, por lo que su horizonte de pensamiento del ser no es la esfera de lo natural, no es tan solo el Primer motor inmóvil ordenador del mundo físico y del cosmos, sino que aunque sea naturalista, en su pensamiento se introduce el orden de lo sobrenatural, es decir de Dios, ser absoluto y único.

Y es desde estas dos inspiraciones (naturalista aristotélica y sobrenatural religiosa) que Dios sigue siendo, por un lado el objetivo de la metafísica, pero su estudio se desarrolla desde la lectura aristotélica, es decir, partiendo de la filosofía de la naturaleza, en tanto que Dios es el Primer motor inmóvil.

En este sentido, Dios como ser único creador no tiene en su esencia ninguna multiplicidad, ni siquiera existe distinción entre intelección e inteligible en su inteligencia. Podemos aplicar a Dios los atributos presentes en el Corán si acaso desde la causalidad (preguntándonos sobre el origen de los atributos), pero es totalmente impropio, considerado desde Dios mismo, desde la esencia, al modo en que lo había hecho Avicena.

Para Averroes la metafísica es la ciencia que estudia el objeto más nobles que es el ser, que Averroes define como «el ser en cuanto ser»; pero no se trata de una ciencia divina (una teología), sino que tiene un sentido que no es meramente abstracto, es decir, que no prescinde de la percepción material y los conceptos generales. La metafísica, pues, ha de tener en cuenta los entes del mundo natural. De esta forma, Averroes piensa que la mejor prueba de la existencia de Dios es la que depende del movimiento, criticando el resto de las pruebas.

a) Las pruebas de la existencia de Dios

La prueba por el movimiento sigue el libro VIII de la *Física* de Aristóteles. Todo lo que se mueve es necesariamente movido por algo, es decir, tiene un motor, estas causas no pueden ir hasta el infinito (regresión al infinito), por lo que tiene que existir una primera causa

motriz primera inmóvil (un Primer motor inmóvil que sea movido por sí mismo).

Este camino demostrativo implica una crítica a otras posibilidades de demostración de la existencia de Dios:

(1) *Crítica al argumento de la Providencia*: Averroes critica esta prueba porque no es racional, sino que está pensada para el pueblo llano (la gran masa).

(2) *Crítica de la prueba de la causalidad*: esta prueba implica la intervención de un Artesano (Dios) del mundo creado. Pero, como hemos señalado en el capítulo precedente, los filósofos tienden a entender siguiendo a Aristóteles la existencia de un mundo eterno que no necesita de un tal artesano. En este sentido, la prueba de la causalidad ha de darse en el orden de la física. La cuestión es que muchas veces se tiende a reducir la prueba de la causalidad a una especie de prueba del movimiento. Es decir, pensamos la existencia del mundo como efecto de una causa primera incausada. Pero el problema, según Averroes, es que no podemos reducir la causalidad a la causa eficiente, entendiendo el agente como dador y conservador de la existencia, cuando causa se refiere también a causa material, formal y final. Y si extendemos la causa en sus diferentes formas necesitaríamos una primera causa de cada una de sus formas causales, lo que sería difícil de demostrar, teniendo en cuenta, además, que la regresión al infinito solo sirve para una reducción esencial y no accidental. Es decir, que el argumento de causalidad solo sirve cuando hablamos de causalidad eficiente, que en el fondo es el mismo razonamiento que la prueba del movimiento.

(3) *Crítica de la prueba de la necesidad*: La prueba de la causalidad es la que procede desde la distinción entre ser necesario y ser contingente y es la que utiliza Avicena; pero no la había utilizado partiendo de los accidentes que derivan del Primer principio, sino de la esencia del ser, es decir, que existe un ser necesario y seres contingentes. Lo que se afirma en esta prueba es que el mundo (el conjunto de los seres contingentes) tiene que tener un agente que sea necesariamente existente.

Avicena distingue el ser, como hace también Algazel, en virtud de la posesión o no de una causa, de modo que el ser posible, es el que tiene

una causa; y el ser necesario el que no la tiene. Para que la prueba de Avicena sea válida precisa demostrar que el ser posible (el que no tiene causa) precisará –por regresión al infinito– afirmar una primera causa necesaria. Este argumento es, pues, válido en el caso de los seres absolutamente posibles. Pero Avicena afirmaba que el ser posible comprende también los seres posibles por sí y necesarios por otros, es decir seres necesarios que tienen una causa, lo que no imposibilita la existencia infinita de estos seres, como sucede en los seres absolutamente posibles. De estos últimos se ve la necesidad de una causa necesaria (incausada), pero no de los seres que son necesarios, por lo que lo que se aplica a una cadena (los seres posibles), debería aplicarse a la cadena que afecta a los seres necesarios.

La prueba, por lo tanto, aunque parece válida es insuficiente, según Averroes, por varias razones. (1) Una de ellas deriva de la propia distinción entre ser posible y no posible, puesto que es difícil aplicarla al «ser en tanto que ser» (que es la definición de ser). (2) Por otra parte, Averroes intenta exponer el argumento de lo posible (contingente) y lo no posible (necesario) evitando el uso equívoco del ser posible, y formulándolo de la siguiente manera: los seres posibles precisan de causas que los precedan (los seres posibles son los seres meramente posibles), llegando por regresión al infinito al hecho de que debería haber una causa necesaria primera, puesto que si no fuera así, los seres posibles quedarían sin causa (como consecuencia de la regresión al infinito) lo que sería contradictorio (no pueden existir seres posibles, es decir, que tienen una causa sin tener causa). Este ser primero es necesario o en virtud de una causa que lo hace necesario (pero que a la vez implicaría una causa necesaria volviendo otra vez al razonamiento *ad infinitum*), o en virtud de no tener causa (que es lo que define el ser necesario), es decir de ser incausado. Aún con todo, esta prueba no le parece suficiente, puesto que el error estriba en distinguir el ser como el ser que tiene causa y el ser que no tiene causa, rompiendo la realidad del «ser en tanto que es».

b) El acto creador

Averroes es consciente de que existen diferentes posiciones respecto al acto creador. En coherencia con su propia posición frente a las posibilidades de conocimiento de la retórica, la dialéctica y la demostración,

piensa que el rigor de la filosofía es el que mejor puede describir el acto de creación de Dios, y que el Corán no dice nada tajante al respecto, es decir, sobre si el acto creador estuvo o no dentro del tiempo, por lo que le parecía lícito en una posición musulmana plantear la hipótesis de la eternidad del mundo. (1) Por una parte, están los que explican el origen del mundo mediante un esquema neoplatónico de emanación, de generación y desdoblamiento de los seres donde el agente, el Ser primero, actúa como un primer motor que cumple simplemente la función de distinguirlos. (2) Por otra parte, están los teólogos mutakallimûm y los cristianos (Averroes hace referencia a la teoría creadora de Juan Filopón), quienes creen en la creación del mundo de la nada, es decir sin una materia preexistente. Todo el ser creado depende, por lo tanto, de Dios. (3) Existen también autores que postulan una postura intermedia en la que se admite que la generación de los seres implica un cambio sustancial, que supone un sujeto, y que el cambio viene dado por lo semejante. Esta posición tiene diversas versiones. (3.1.) Una primera afirma que Dios crea la forma y la imprime en una materia existente. En esta posición algunos piensan que Dios es un dador de formas (Avicena); otros piensan que en la generación el agente algunas veces no está separado de la materia, como el fuego engendra el fuego, y otras veces separado, como en la generación de los animales (Averroes dice que se trata de la opinión de Temistio, y puede ser de al-Fârâbî). (3.2.) Otra opinión es la de Aristóteles, que sustenta que el agente hace, de un golpe, el compuesto de materia y de forma, dando movimiento a la materia y transformándola de modo que lo que está ahí en potencia se actualiza. El agente se ocupa de actualizar lo que está en potencia y unir la forma y la materia. El agente no crea desde la nada, puesto que la materia y la forma inteligible es eterna. (4) Por su parte, Algazel había subrayado la dependencia absoluta de todo lo que existe de Dios creador temporal y de su voluntad. Dios es fuente de la vida de cada cosa singular.

Frente a estas posiciones Averroes, como hemos señalado, parte de la absoluta unidad divina. Dios es Uno y, por lo tanto, de Él solo puede salir lo uno, y no una multiplicidad, siendo idéntico en Dios intelecto e inteligible. Y desde estos principios adopta la posición de Aristóteles. La materia y la forma inteligible presentes en el Ser Supremo existen eternamente. El ser depende de un acto que no supone una creación de la nada.

Dios como Primer Principio opera la unión de la materia y la forma que es el origen de la existencia de todo. Pero esto no supone que la materia sea preexistente al acto creador, puesto que esta existe en el compuesto creado y gracias a él. Por lo que Dios crea el compuesto metafísico de materia y forma al actualizar las potencias que están en el mundo y, en ese momento, Dios da al universo el ser, de modo que de esta forma se le puede llamar creador.

El acto creador supone, así, el paso de una existencia en potencia a una existencia en acto, por lo que se deduce que la posibilidad y la materia son inherentes a toda cosa producida y que si existe un ser subsistente en sí mismo, no es posible que le afecte la nada ni la producción. Dios es un agente que opera como acto puro en un mundo estático y eterno, donde no cabe una voluntad divina que cree un universo en el tiempo, toda vez que la voluntad se relaciona con la libertad y esta es indeterminación y, por tanto, un mal, por lo que Dios no puede ser, en este sentido, libre, ya que es libre y voluntarioso aquél que carece de algo y es obvio que esto no es posible en Dios. Dios es, así, agente, forma y fin de mundo. La materia y la forma de los seres creados han sido realizados en una acción divina fuera del tiempo. En Dios la causa es una y única. La multiplicidad en los seres existentes nace de la diferencia de las cuatro causas –eficiente, material, formal y final– que determinan cada ser.

c) El conocimiento divino

Recordemos que Algazel señalaba tres posiciones filosóficas que consideraba heréticas: (1) la afirmación de la tesis de la eternidad del mundo; (2) la negación de que Dios pueda conocer los particulares; y (3) el rechazo de la resurrección de los cuerpos. Estas tres cuestiones está presentes en el pensamiento de Averroes y en todas se enfrenta a Algazel. De la primera posición ya hemos dado cuenta, Averroes piensa que el mundo es eterno. Toca ahora preguntarnos por la segunda.

La cuestión es la siguiente: ¿Conoce Dios los particulares? Averroes es un fiel discípulo de Aristóteles y un convencido de su fuerza especulativa relativa a la filosofía. La idea de creación como unión de materia y forma en un acto fuera del tiempo implica, por una parte, una cierta distancia del agente respecto al mundo posible actualizado por él, y, por

otra, afirma un carácter estático en el acto una vez que el agente como Primer motor ha iniciado el movimiento. Es decir, Dios gobierna el mundo como agente ordenador y actualizador desde las características propias de un Ser necesario (explicación filosófica) y no como un gobernante del mundo que actúa de modo inmediato sobre él (explicación teológica). En este sentido, Averroes no excluye el hecho de que Dios tenga conocimiento del mundo, en cuanto que conoce las leyes generales del universo y las especies; lo que afirma es que Dios no tiene un conocimiento de los seres individuales que implicaría una cercanía espacial y temporal con el mundo en un gobierno inmediato.

Esta distancia del gobierno inmediato de Dios, por otra parte, le ayuda a Averroes a situar el problema del mal fuera del orden de la voluntad divina, puesto que no conoce las cosas del mundo en su individualidad, el mal no es obra suya. Efectivamente, Dios es responsable del orden universal del que dependen los seres concretos, en cuya realidad concreta se da el mal.

3.3. Alma

La cuestión del alma (y del conocimiento) aparecen en la reflexión en torno al *Sobre el alma* de Aristóteles, a los que Averroes dedicó tres comentarios, con variaciones, lo que indica la importancia y complejidad del mismo. En árabe conocemos el *Epítome* (*Yâmi' kitâb al-nafs*) y el *Comentario Medio* (*Taljîs kitâb al-nafs*). Del tercer comentario, *Gran Comentario* (*Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima*) disponemos de una versión latina traducida por Miguel Escoto. Y es que, de hecho, el propio texto aristotélico no es sencillo; no es de extrañar que este sea uno de los temas más disputados en la filosofía (árabe y después escolástica) medieval. Hagamos un poco de memoria.

a) La psicología aristotélica

Para Aristóteles el alma es sustancia en el sentido de ser la forma de un cuerpo natural que posee la vida en potencia. El alma es la entelequia primera que da la determinación formal al sujeto viviente, de ahí que la defina, de forma general, como la entelequia primera de todo ser natural organizado. La organización del ser determina la presencia de las facultades anímicas, viviendo sus diversas clases (vegetal, sensitiva y

racional) de forma integrada. Esto supone un tipo de integración en el conocimiento y también de vida anímica. En Aristóteles, el cuerpo no designa cualquier clase de materia, sino un cuerpo organizado que tiene vida en potencia y a la cual el alma le da la vida en acto. Aristóteles se opone a Platón que pensaba que el alma existe antes de la encarnación en un cuerpo y que sobrevive a la muerte de los seres que anima. Las formas y en ello el alma, forman parte de la realidad como la materia corporal, puesto que los estados mentales proporcionan las condiciones que permiten explicar una acción humana. De esta forma, Aristóteles, mediante la especificidad de la intencionalidad humana, intenta superar el dualismo entre la materia y el espíritu en el hombre.

El alma es un motor que une deseo y entendimiento en el acto de conocer, es decir, de la actualización del pensamiento. Pero a pesar de ello, al hablar de la capacidad racional humana en el proceso de abstracción que va de la sensación a la percepción y a la imaginación, Aristóteles introduce una variación en la concepción del alma que parece indicar que podría existir de forma independiente al cuerpo. Se trataría de un intelecto que rompería con el inmanentismo aristotélico, reconociendo una forma de intelecto trascedente al cuerpo material (*nous*). La intelección que es el acto común del intelecto y de lo inteligible y que supone la capacidad de un objeto a ser inteligido (entendido) y del intelecto a tener intelección –es decir la posibilidad de intelección–, supone la intervención de un intelecto que esté permanentemente en acto: un Intelecto agente, que actúa de causa eficiente del conocimiento. Esta explicación y el texto es claro en el esquema potencia-acto, pero, también, oscuro a la hora de explicar la naturaleza de este Intelecto agente que es «separable» de lo material, y por lo tanto, simple e impasible; y que al no poder corromperse es, además inmortal y eterno, frente al Intelecto paciente que es corruptible y perecedero.

Aristóteles no designa la naturaleza individual o universal del Intelecto agente; pero, por otra parte, parece señalar, siguiendo la Filosofía primera, que en el conocimiento es necesario tener un punto estable para explicar el conocimiento racional, en la medida en que conocer implica un movimiento (como sucede en la física con el Primer motor inmóvil) y que este tipo de conocimiento que afecta al pensamiento tiene una natu-

raleza divina (que tiene su origen en el hecho de estar en acto, siendo la actualidad un elemento divino).

b) El conocimiento: el Intelecto agente

La interpretación del peripatetismo árabe (al-Kindi, al-Fârâbî, Avicena) del Intelecto agente, en general, recepcionó un aristotelismo ya neoplatonizado, en el que este era (1) principio de conocer (puesto que su iluminación en las imágenes sensibles posibilitan su recepción en el Intelecto posible); (2) principio de ser (en cuanto que se identificaba con la última de las inteligencias mundanas, siendo causa de la existencia en el mundo sublunar en la cadena de emanaciones de la Causa primera); y (3) principio y fuente de la felicidad religiosa cuando el alma humana logra unirse a él místicamente.

El análisis de Averroes sobre el entendimiento (el intelecto) tiene en cuenta tanto el pensamiento de los comentadores griegos, especialmente Alejandro de Afrodisia y Temistio, como de los árabes (recurriendo a al-Fârâbî y Avempace).

(1) Para Averroes, la función principal del Intelecto agente estriba en el orden del conocimiento. (1.1) El punto de partida lo constituye el alma sensitiva individual unida al cuerpo según el ser. A partir de ella se inicia el proceso de conocimiento donde se adquieren los conceptos de forma pasiva, es decir, el conocimiento tiene un carácter receptivo que nace de los propios sentidos externos (origen sensible del conocimiento) e internos: el sentido común, que percibe las cualidades sensibles; y la imaginación, mediante la cual se aprehende objetos una vez que ya no están presentes ante los sentidos externos. Pero esta aprehensión aún se restringe a los elementos externos y, por lo tanto, están dentro de la esfera cognoscitiva de la individualidad. La percepción de lo sensible de la que los hombres abstraen los inteligibles, al estar unida, como hemos visto, a la representación y a la fantasía, es diferente en los hombres, por lo que provoca que el conocimiento sea, a su vez, individual. Este es un primer momento del conocimiento que se conoce como «intelecto especulativo», que es individual y destructible. Averroes coloca en este momento cognoscitivo el carácter particular del conocimiento, a diferencia de Avicena que entendía que cada hombre tenía una intelecto pasivo perso-

nal, de modo que solo era único el Intelecto agente (décima esfera y dador de formas).

(1.2.) Pero aún hace falta pasar a un conocimiento que sea universal y, por lo tanto, a los elementos inmateriales, a las esencias. Se precisa de otra facultad que pase del singular –que es la percepción de la noción en la materia–, al universal –que es la percepción de la noción general dada a partir de la materia–, es decir, que haga posible la abstracción. Sin embargo, las formas singulares no pueden hacer mover el entendimiento si antes este no ha procedido a despojarlas de su materia y a hacerlas inteligibles en acto. Así, tenemos que el alma racional es pasiva, en cuanto que los inteligibles la hacen moverse; y es activa cuando son movidas por ella. De este modo, una vez se ha realizado el conocimiento humano (intelecto especulativo), entra en juego el «Intelecto posible o material (hilético)» que es un principio espiritual receptor de las formas inteligibles. En Averroes es una sustancia separada y eterna, separada del cuerpo humano, única para todos los hombres y que no es forma sustancial del cuerpo. Con estas características del intelecto material o pasivo, Averroes asegura el carácter universal de la verdad. Como Intelecto material es una pura disposición a recibir la forma inteligible.

(1.3). El Intelecto material o pasivo se une con el «Intelecto agente», que es una sustancia separada del cuerpo humano, incorpórea, cuya misión consiste en iluminar las imágenes sensibles que son recibidas por el intelecto posible o material, es decir, abstrae los universales de los individuos (*intellectus in habitu*), de modo que la disposición a recibir la forma inteligible se actualiza mediante el Intelecto agente. En este contacto el Intelecto pasivo aparece como Intelecto material o hilético en el sentido de que aparece como potencialidad de la materia.

La pregunta que viene a continuación es ¿qué tipo de unicidad o relación presentan el Intelecto agente y el Intelecto pasivo o material? La cuestión no está clara en los especialistas. La más común (y la interpretación escolástica) es que están unidos sustancialmente con distintos tipos de acción[3].

[3] Otros sostienen que son Intelectos separados; existe también una postura intermedia que afirma que son diferentes, pero en relación de continuidad.

(1.4.) El resultado de la unión del Intelecto posible con el Intelecto agente es el «Intelecto adquirido». Se dice adquirido en el sentido en que el alma humana adquiere, hace suyo, el conocimiento.

Así, pues, tenemos que existe unión del Intelecto agente, de origen divino (recordemos lo expuesto en Aristóteles), con el Intelecto posible o material que es único para todos los hombres, y que en cuanto pura potencialidad, hace inmortal el alma humana, es decir, el intelecto especulativo que supone la actualización del conocimiento humano.

(2) En cuanto al Intelecto agente en el orden del ser, Averroes, al menos en un primer momento, no negará que la Causa primera sea origen de las inteligencias incorpóreas, pero difiere del modo de causar. No se trata de una causa de la existencia, sino de las formas sustanciales naturales. Averroes con el tiempo acentúa el campo epistemológico del Intelecto agente de forma que su función consiste en actualizar el intelecto en potencia, y en esto se acerca más a Aristóteles. Lo que sucede que añade, como hemos señalado, su doctrina del intelecto material único.

(3) En cuanto al aspecto religioso, Averroes lo sitúa en sintonía con el proceso cognoscitivo. La adquisición del «Intelecto adquirido», es decir, el momento de la conexión entre el alma humana y el Intelecto agente, constituye la fuente de la felicidad del hombre. Esto es así porque para Averroes, cuando el intelecto hilético se une al Intelecto agente, el hombre se une también al Intelecto agente. En este sentido se trata de un misticismo racional que no implica un movimiento ascético como en Avempace, sino un movimiento intelectual que es posible cultivando la ciencia, en el desarrollo máximo de la facultad humana racional.

3.4. Pensamiento político

Terminamos la exposición de Averroes señalando algunas ideas sobre su pensamiento político. Averroes se inscribe dentro de la tradición de filosofía sobre el pensamiento político que hemos visto, con sus variantes, en la el mundo musulmán y que tiene como punto central a al-Fârâbî. Consiste en estudiar las condiciones de la realización de una ciudad justa y de la instauración de un régimen perfecto.

Averroes se ocupó de la política en sus comentarios a la *República* de Platón (que tiene referencias más contextualizadas a su época) y a la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles (que tiene un carácter más teórico). Se suma, además, una *Paráfrasis* o breve comentario a la *Retórica*, donde aprovecha para presentar algunas observaciones sobre la teoría de la felicidad desde un punto de vista social y no individual.

Para Averroes, la ciencia política es una ciencia práctica, por lo que su objeto difiere del de las ciencias teóricas (que se ocupan de la Naturaleza, Dios y el Ser necesario). Esto supone que la ciencia política trata de actos que vienen de la voluntad y cuya realización depende de nosotros, puesto estudian el libre arbitrio y la capacidad de elección. Al ser una ciencia práctica se ha de abordar tanto los principios de la misma, como sus realidades más concretas. En este sentido, la política es una ciencia que va más allá de ser una reflexión que parte de la ciencia jurídica y el derecho. Así, Averroes se ocupa de las virtudes que permiten la perfección del hombre y del ciudadano: las virtudes especulativas, las intelectuales, morales y la conducta práctica. Para cumplir su perfección, el hombre necesita de la ayuda de los demás, es decir de la sociedad, que le ayuda también a poder satisfacer las necesidades prácticas de la vida. En la explicación de las virtudes llevadas al gobierno de la ciudad, Averroes expone a Platón, señalando la autoría del filósofo ateniense claramente en el *Comentario*.

Desde esta perspectiva, Averroes aborda realidades muy concretas como el papel del jefe de la ciudad perfecta, las ciudades injustas, o de cómo mejorar la educación de los ciudadanos. Para ello se sirve del pensamiento político platónico sobre la ciudad ideal, pero realizando una lectura en la que se introducen elementos aristotélicos que transforman las bases epistemológicas de Platón que sustentan el arte de la política, todo ello en un contexto islámico, toda vez que la «ciudad ideal» está identificada con el «califato ideal». La política precisa de señalar el camino de la perfección de las instituciones de la ciudad, tanto del rey, cuyo fin principal es gobernar un estado, como el legislador. Ambos tienen en común con el filósofo que deben realizar la perfección (también el *imâm*, en tanto que en árabe significa aquel que es seguido por sus acciones).

Averroes, señala las cualidades naturales del gobernador de la ciudad ideal, entre ellas la disposición a estudiar las ciencias teóricas (cuidar la memoria y amar la sabiduría). Esto le lleva a querer la verdad, a llevar una vida ascética, a cuidar los nobles sentimientos, a ser valiente y decidido en sus decisiones, a buscar la justicia, el bien y la belleza, y a ser un buen orador.

En cuanto a los tipos de gobierno, Averroes sigue de forma ampliada a Platón, señalando ocho formas de gobierno en la conjunción de la constitución y la búsqueda de un bien virtuoso (que evite los excesos): la ciudad ideal, la gobernada desde la perfección, puede ser (1) monarquía o (2) aristocracia; (3) la timocracia, basada en el honor; (4) la oligarquía, el gobierno de unos pocos que buscan el propio interés; (5) la democracia, el gobierno del pueblo; (6) la tiranía, el gobierno de uno solo buscando su propio fin; (7) el gobierno de quien busca el placer; (8) el gobierno que surge por la necesidad inmediata

4. DE LA FILOSOFÍA A LA SOCIOLOGÍA ISLÁMICA: IBN JALDÚN

La historia del pensamiento filosófico musulmán es la historia coincidente con la de la filosofía medieval cristiana, de modo que el fin de la época clásica del islam constituye el fin de la filosofía (*falsafa*). Esto no supuso el fin de todo pensamiento en tierras del islam, puesto que la teología (*kalâm*) y el derecho coránico (*fiqh*), o el misticismo del sufismo son o implican formas de pensamiento. En esta agonía de la filosofía musulmana propiciada por una historia de enfrentamiento que provoca un repliegue en el mundo islámico y la adopción de formas interpretativas más «seguras», surge un intelectual que representa un cambio de pensamiento y la perseverancia de la racionalidad en formas más empíricas de entendimiento como la historia o la sociología. Nos referimos a Ibn Jaldún, a él le dedicamos las últimas líneas del pensamiento filosófico islámico en la Edad Media.

Abû Zayd Abderrahmán ibn Muhammad ibn Jaldún al-Hadramí (Túnez 1332-Cairo 1406), proviene de una familia noble, cercana al poder político, originaria de la península arábiga y que durante mucho tiempo vivió en al-Andalus, aunque fue expulsada de Sevilla en el proceso de

Reconquista. En su juventud recibió una cuidada educación, en torno a los estudios islámicos (el Corán y los *hadith* y el derecho musulmán, así como de la lengua árabe (gramática y retórica), la lógica, la filosofía, las ciencias naturales y las matemáticas. De 1374 a 1382, se dedica a la meditación en *Qal'at Ibn Salâma* y luego en Túnez, dedicándose a la redacción de sus *Prolegómenos* y de su *Historia Universal*, poniendo en ellas el resultado de sus estudios y el arsenal de sus experiencias y observaciones de un cuarto de siglo sobre la psicología de los individuos y los pueblos. Más tarde realiza la peregrinación canónica a la Meca, y se establece definitivamente en Egipto, dedicándose a la enseñanza de la religión y a la alta función en la capital de los Mamelucos, profundizando en las exigencias de la vida religiosa, revisando su obra histórica y afianzando el resultado de sus nuevas investigaciones y experiencias en el campo de la religión. Apegado al sufismo llego a escribir algún tratado de mística. Ibn Jaldún se convierte, en este último periodo de su vida, en un hombre eminentemente religioso.

Ibn Jaldún fue un hombre erudito. Vamos a centrarnos en su labor como historiador que desarrolló en su obra *Kitâb al-'Ibar*, conocida en Occidente por *Historia de los Bereberes* o *Historia Universal*, y como introductor de la perspectiva sociológica en *Los Prolegómenos* (en árabe *al-Muqaddima*), que, como su nombre indica, es una introducción a su *Historia Universal*.

4.1. La introducción de la sociología en la historia

Según Ibn Jaldún, la historia no es solo el relato de hechos pasados. Tiene otro sentido. Se trata de pensar y meditar los acontecimientos de modo que se pueda acceder a la verdad. Para ello es necesario investigar y entender las causas y el porqué de los hechos. Ibn Jaldún viene de una tradición en la que la historia no es una disciplina ajena, al contrario, desde su aparición, el islam se interesó por la historia, que nace en el propio testimonio del Profeta. De hecho, existen diversos géneros históricos como la descripción breve, cronológica, generacional, biográfica… Pero Ibn Jaldún reclamó una metodología rigurosa para la historia que tuviera en cuenta no solo la información descriptiva, sino el análisis crítico de las fuentes que evitara una influencia partidista a la hora de presentar los acontecimientos.

En este sentido, Ibn Jaldún juzga necesario tener en cuenta el contexto a la hora de poder contar los cambios sociales. Se trata de una historia que tiene por objeto la sociedad humana. Y si eso es así, no es posible realizar un estudio histórico sin conocer el sujeto de estudio: las sociedades y civilizaciones humanas. La historia en tanto que historia social, más que ser una mera descripción de acontecimientos que se dan en el tiempo, precisa de una metodología propia e independiente de la normatividad jurídica o del análisis político. El fin es mostrar y explicar las sociedades humanas y su organización en su diversidad: en el mundo rural, en la ciudad, el nomadismo, la vida sedentaria…

La nueva metodología histórica aplicada al análisis de la sociedad, lleva a Ibn Jaldún a tener en cuenta (1) las dimensiones económicas, es decir las necesidades de la sociedad y el modo de satisfacerlas; (2) culturales, o sea, las regulaciones de las relaciones de los miembros de la sociedad; y (3) políticas, el poder en el seno de los grupos y su relación con el poder central. Se tratan de dimensiones que muestran la especificidad humana respecto de los animales, puesto que con su inteligencia, que Dios le ha dado, es capaz de pensar los fines precisos para satisfacer sus necesidades vitales que lleva a cabo dotado de la específica destreza manual, es el caso de la invención de técnicas.

Al contrario de lo que piensa Aristóteles, para Ibn Jaldún la vida social no es natural, puesto que el hombre es agresivo con sus semejantes, si bien se presenta como necesaria. La vida social ayuda a canalizar esta tendencia humana y justifica que una vez constituida la sociedad se canalicen sus tendencias mediante un poder moderador (*wazî*). Una vez instaurada la sociedad, surge inevitablemente la política. Así, los hombres una vez asociados, se percatan de que es imprescindible someterse a una autoridad para dirimir las diferencias mediante unas reglas de convivencia. Lo que la sociedad busca es la estabilidad con el fin de garantizar la conservación de la vida mediante las instituciones políticas que la aseguren.

El objetivo concreto y contextualizado de Ibn Jaldún era explicar el poder central en las sociedades del Magreb. Esto suponía estudiar cómo se alcanza el poder, el modo en que se consolidan los poderes dinásticos y la pérdida de su hegemonía. Ibn Jaldún propone una interpretación

desde la dinámica social a partir del poder central. Y ello sucede con una sorprendente regularidad que sigue un esquema: (1) Se funda un grupo fuerte tribal, cohesionado y belicoso que conquista un territorio y se asienta en él. (2) Una vez asentado se le suman poco a poco otras tribus. (3) Una vez establecidos en el dominio, y pasados del nomadismo rural a la vida sedentaria, conocen un periodo de prosperidad a través de los impuestos que favorece una cierta prosperidad, es la fase de apogeo. (4) Se instala una sensación de autosatisfacción que favorece una decadencia de las instituciones y una relajación de las costumbres que fomenta el hecho de querer guardar los bienes adquiridos, perdiéndose las ansias combativas. Crece la burocracia y la insatisfacción, puesto que los impuestos no pueden satisfacer las cada vez más grandes necesidades. (5) La decadencia perdura hasta que otro grupo tribal concentra el poder en torno a él e inicia, así, el poder de una nueva dinastía. La duración de los ciclos comprende al menos tres generaciones.

El análisis de Ibn Jaldún se desarrolla en un contexto religioso donde se evocan constantemente las enseñanzas coránicas; pero también hereda el pensamiento griego y de la cultura científica árabe. Si bien su pensamiento fue olvidado, desde finales del siglo XIX y en el siglo XX se ha visto en su obra un análisis precursor de diversas formas de análisis social que van desde el marxismo al estructuralismo pasando por la lectura weberiana del análisis político. Sea como fuere se trata, sin duda, de un autor que nos muestra el fruto del pensamiento musulmán y el cambio de estructura intelectual en el islam.

TEXTOS

1. AVEMPACE

[Clases de formas espirituales]

Las formas espirituales son de varias clases: primera, las formas de los cuerpos celestes; segunda, el Intelecto Agente y el intelecto adquirido; tercera, los inteligibles materiales; cuarta, las contenidos que se encuentran en las potencias del alma, cuales son los que se hallan en el sentido común, en la facultad imaginativa y en la facultad rememorativa [o memoria].

La primera clase no es material en absoluto. La tercera tiene alguna relación con la materia: se les llama [a estas formas] materiales porque son inteligibles materiales y no son espirituales en su esencia ya que su ser reside en la materia […]. Las formas [de la] segunda clase, bajo este punto de vista, no son materiales en absoluto, porque no fueron materiales necesariamente en momento alguno; su única relación con la materia es que perfeccionan a los inteligibles materiales, y esto es lo que hace el intelecto adquirido, o los producen, que es lo que hace el Intelecto Agente. Por lo que respecta a la cuarta clase, se trata de un intermedio entre los inteligibles materiales y las formas espirituales. Dejaremos en este tratado la clase primera, ya que no entra dentro de lo que queremos decir. Únicamente utilizaremos en este discurso la [forma] absolutamente espiritual, cual es el Intelecto Agente y lo que se relaciona con él, a saber los inteligibles. Llamaremos en este tratado a tales inteligibles, [formas] espirituales esenciales, mientras que a lo que está por debajo de ellos y que se encuentra en el sentido común, lo denominaré formas espirituales particulares.

Clases de formas espirituales, en Joaquín Lomba, *Avempace (h. 1070-1139)*, Ediciones del Orto, Madrid 1995, Texto 8: p. 64.

2. IBN TUFAYL

Hayy ibn Yaqzân, a su vez, le preguntó por él y por su condición. Absal le describió el estado de su isla y de la gente que en ella había; su manera de vivir, antes de haber llegado a ella la religión y después de haberla recibido. Le contó todo lo que aparecía en la ley sobre la descripción del mundo divino, de la gloria, del infierno, de la resurrección, de la reunión del género humano resucitado, de la cuenta [que habrá de dar], de la balanza y del puente. Comprendió Hayy todo esto y no halló nada contradictorio a lo que él había visto en su éxtasis sublime; conoció que el autor y portador de estas descripciones era veraz en sus relatos, verídico en sus palabras y Enviado de parte de Dios; creyó, por tanto, en él, le dio crédito y rindió testimonio de su divina misión.

Luego siguió preguntando a Absâl respecto de los preceptos que este Enviado de Dios había traído y sobre las prácticas religiosas que impusiera. Absâl le habló de la oración, la limosna legal, el ayuno, la peregrinación y otras prácticas exteriores semejantes: Hayy las aceptó y se las impuso como obligación, dedicándose a cumplirlas, para obedecer el mandato de aquel cuya veracidad le era evidente.

Sin embargo, había dos cosas que le produjeron admiración y respecto de las cuales no encontraba razón explicable. Una era por qué este Enviado empleaba alegorías al hablar de los hombre, en la mayor parte de las cosas que les contaba respecto del mundo divino, y se abstenía de descubrir claramente la Verdad, hasta [...] el error de atribuir cuerpo [a Dios] y de suponer en la esencia de la Verdad cosas de las que está exenta y libre [...] Otra era por qué se limitaba a estos preceptos y a estas prescripciones rituales, y permitía la adquisición de riquezas y la laxitud respecto a las comisas, hasta el punto de que los hombres se entregasen a ocupaciones inútiles, apartándose de la Verdad.

El filósofo autodidacto, 3 ed., traducción de Ángel González Palencia y edición de Emilio Tornero, Trotta, Madrid 2003, pp. 108-109.

3. AVERROES

Texto 1.

Se ha demostrado, pues, que el intelecto material es algo compuesto de la disposición que existe en nosotros y de un intelecto unido a esta disposición. Por el hecho de que esta unido a esta disposición, es un intelecto dispuesto, no un intelecto en acto; por el hecho de que no esta unido a esta disposición, es un intelecto en acto. Este intelecto es el intelecto agente mismo, cuya existencia se mostrara más tarde. Por el hecho de que está unido a esta disposición, es necesario que sea intelecto en potencia, que no puede pensarse a sí mismo, pero que puede pensar otra cosa, es decir, las cosas materiales. Pero por el hecho de que no esta unido a esta disposición, es necesario que sea un intelecto en acto, que se piense a sí mismo y no piense lo que esta aquí abajo, es decir, que no piense las cosas materiales. Mostraremos esto más perfectamente cuando se haga evidente que a nuestra alma pertenecen dos operaciones, una de las cuales consiste en activar los inteligibles y otra en recibirlos. En tanto que hace venir en acto a los inteligibles, se llama agente; y en tanto que los recibe, se llama pasivo. En sí mismo el es una misma cosa.

Comentario medio al libro Sobre el alma de Aristóteles, traducción de A. Elamrani-Yamal, en *Sobre el intelecto*, Editorial Trotta, Madrid 2004, p. 100.

Texto 2.

Digamos, pues, que es evidente que el hombre no entiende en acto sino por la conjunción con él del inteligible en acto. Y también es evidente que la materia y la forma se unen entre sí de tal manera que el agregado de ellos es único, sobre todo el intelecto material y la intención inteligible en acto; en efecto, su compuesto no es una tercera cosa distinta de ellos, como ocurre con los otros compuestos de materia y forma. Así pues, es imposible que se dé la conjunción del inteligible con el hombre a no ser por la conjunción con él de una de estas dos partes, es decir, de la parte que en él es como materia, y de la parte que en él (o sea, en el inteligible) es como forma.

Gran Comentario al libro Sobre el alma de Aristóteles, traducción de Andrés Martínez Lorca, *Sobre el intelecto*, Trotta, 2004, Madrid, p. 133.

Texto 3

Por esto hay que admitir, como ya se nos mostró a partir del razonamiento de Aristóteles, que hay en el alma dos partes del intelecto, una de las cuales es receptora, cuyo ser se expone aquí, y la otra es agente, que hace que las intenciones que están en la facultad imaginativa muevan al intelecto material en acto después de haberlo movido en potencia, como se verá después a partir del discurso de Aristóteles; y que estas dos partes son inengendrables e incorruptibles; y que el agente es respecto al receptor como la forma respecto a la materia.

Gran Comentario al libro Sobre el alma de Aristóteles, traducción de A. Martínez Lorca, en *Sobre el intelecto*, Trotta, Madrid 2004, pp. 134-135.

EJERCICIOS DE AUTOEVALUACIÓN

1. Señala las diferencias concepciones, coincidencias y divergencias sobre el hombre y la sociedad en los autores del tema.
2. Ibn Hazm, ¿es un autor racionalista o antiracionalista? Razona la respuesta
3. Diferencia la teoría del conocimiento de Aristóteles, Avampace y Averroes

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Traducciones en español

AVEMPACE, *Libro de la generación y de la corrupción*, edición y traducción Josep Puig Montada, CSIC, Madrid 1995.

—, *Tadbīr al-mutawaḥḥid (El régimen del solitario)*, edición y traducción de Miguel Asín Palacios, nueva traducción de Joaquín Lomba Fuentes, Madrid-Granada, CSIC-Escuelas de Estudios Árabes, Madrid-Granada 1997.

—, *El régimen del solitario*, trad. Joaquín Lomba, Trotta, Madrid 1997.

—, *Carta del adiós y otros tratados filosóficos*, ed. y trad. de Joaquín Lomba, Trotta, Madrid 2006.

—, *Libro sobre el alma*, ed. y trad. de Joaquín Lomba, Trotta, Madrid 2007.

AVERROES, *Fas l al-maqâl o doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*, 147-200, *Kašf ʿan manâhiğ*, 201-353, y *D amîma o Apéndice sobre la cuestión que en el Fas l al-maqâl menciona Abû l-Walîd*, 355- 365, en Manuel Alonso Alonso SJ, *Teología de Averroes*, C.S.I.C., Madrid-Granada 1947.
—, *AXX. Epitome in physicorum libros*. Texto árabe, I.H.A.C. - C.S.I.C., Madrid 1983.
—, *AXXXI. Epitome de Anima*. Texto árabe, I.H.A.C. - C.S.I.C., Madrid 1985.
—, *AXX. Epítome de física*. Trad. castellana, Madrid, I.H.A.C. - C.S.I.C., Madrid 1987.
—, *Exposición de la República de Platón*, trad. e intr. M. Cruz Hemández, Tecnos, Madrid 1986.
—, *Al-kulîyât fî ṭ-ṭibb*. ed. J.M. Fómeas y C. Alvarez, 2 vols., C.S.I.C., Granada 1987.
—, *In psicología de Averroes*, rrad. S. Gómez Nogales, UNED, Madrid 1988.
—, *Epítome del libro Sobre la generación y la corrupción*, ed. y trad. J. Puig, C.S.I.C., Madrid 1992.
—, *AVERROES. Sobre filosofía y religión. Introducción y selección de textos*, Pamplona: Universidad de Navarra, 1998. (Serie de filosofía española, nº. 8. Contiene nuevas traducciones, parciales realizadas por Rafael Ramón Guerrero, del *Faṣl al-maqâl o Libro del discurso decisivo donde se establece la conexión entre la Ley religiosa y la filosofía*, 75-106, *Kašf ʿan manâhiğ o Iibro del desvelamiento de los métodos*, 107-133, así como de la *cuestión XVII del Tahâfut at-Tahâfut, «Acerca de las ciencias naturales»*, 134-149.
—, «Averroes: Paráfrasis del Libro de la Poética», *Revista española de filosofía medieval*, 6 (1999) 203-216. Traducción de José Miguel Puerta Vílchez.
—, «Averroes. Paráfrasis de la Retórica de Aristóteles», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 7 (2000) 155-164. Traducción de Rafael Ramón Guerrero.
—, *Libro de las generalidades de la medicina = Kitab al-Kulliyyatfil-tibb*, trad. de María de la Concepción Vázquez de Benito y Camilo Álvarez Morales, Trotta, Madrid 2003.
—, *Sobre el intelecto*, edición e introducción de Andrés Martínez Lorca, Trotta, Madrid 2004.
—, «Comentario mayor al libro Acerca del alma de Aristóteles», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 22 (2005) 65-109. Traducción por Josep Puig Montada de los capítulos 1-5, 20 y 36 del Libro III del Comentario Mayor al De Anima, de la edición de F.S. Crawford.

—, *El tratado decisivo y otros textos sobre filosofía y religión*, trad., intr. y not. de Rafael Ramón Guerrero, Ediciones Winograd, Buenos Aires 2015.

IBN HAZM, *Obras completas*, [s.n.], Zaragoza 1965.

El collar de la paloma, trad. de Emilio García Gómez, Alianza Editorial, Madrid 1971 (3ª ed).

—, *Libro de los carácteres y de la conducta, [que trata] de la medicina de las almas*, trad. y aról. Miguel Asín Palacios, Iralka, Irún 1996.

—, *El collar de la paloma del alma. Amor sagrado y amor profano en la enseñanza de Ibn Hazm y de Ibn Arabi*, intr., trad. del árabe y not. de Jaime Sánchez Ratia. Edición bilingüe. Ediciones Hiperión, Madrid 2009.

IBN JALDÚN, *Introducción a la historia universal: (Al-Muqaddimah)*, Fondo de Cultura Económica, México 1997.

IBN TUFAYL, *El filósofo autodidacto*, trad. del árabe por Francisco Pons Boigues, pról. de Menéndez y Pelayo, Marcial Pons, Madrid 1998.

—, *El filósofo autodidacto*, trad. de Ángel González Palencia y ed. de Emilio Tornero, Trotta, Madrid 2003 (3 ed.).

Manuales

COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía, vol. 2: De san Agustín a Escoto*, Ariel, Barcelona 1989 (2ª ed.). El Pseudo-Dionisio: 96-104. Juan Damasceno: 47-48. Orígenes de la filosofía islámica, Averroes: 199-203.

CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza Editorial, 2011. Tomo 2. El pensamiento de al-Ándalus (siglos IX-XIV). Ibn Hazm: 37-68; Avempace: 96-109; Ibn Tufayl: 117-135; Averroes: 169-225.

GILSON, Étienne*, La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, 1989 (2ª ed.). La filosofía árabe: 332-342.

LEÓN FLORIDO, Francisco, *Historia del Pensamiento Clásico y Medieval*, Escolar y Mayo, Madrid 2012. El Pseudo-Dionisio: 233-235. Juan Damasceno: 207. La filosofía en el al-Andalus: 283-291.

MARTÍNEZ LORCA, Andrés, *Introducción a la Filosofía Medieval*, Alianza Editorial, Madrid 2011. Ibn Hazm y Averroes: 121-222.

—, *La filosofía medieval. De al-Farabi a Ockham*, Barcelona, Batiscafo, 2015. Averroes: 65-82.

MERINO, José*, Historia de la filosofía medieval*, BAC, Madrid 2001. Avempace, Ibn-Tofail, Averroes: 149-157.

RAMÓN GUERRERO, Rafael, *Filosofías árabe y* judía, Madrid, Ed. Síntesis, 2001. Capítulos 7-9: 167-246.

—, *Historia de la filosofía medieval*, Akal, Madrid 2002. La filosofía en al-Andalus: 65-74.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona 2004 (3ª ed.). El aristotelicismo de Averroes: 466-469.

SARANYANA, Josep-Ignasi, *Breve historia de la filosofía medieval*, Eunsa, Barañain (Navarra) 2001. Averroes: 62-66.

—, *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*, Eunsa, Barañain (Navarra) 2007 (2ª ed., aumentada y revisada). La filosofía árabe occidental: 208-209; Averroes: 210-219.

Literatura secundaria en español

ABD AL-SALAM, Ahmad, *Ibn Jaldûn y sus lectores*, Fondo de Cultura Económica, México 1987.

AL-JABRI, MOHAMED ABED, *El legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*, Trotta, Madrid 2001.

ALONSO, Manuel, *Teología de Averroes: [estudios y documentos]*, Universidad de Córdoba, Córdoba 1998.

ASÍN PALACIOS, MIGUEL, *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, Ediciones Turner, Madrid 1984.

AYALA, Jorge M. (ed.), *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval, Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza 1999.

CRUZ, Miguel, *Abû l-Walîd lbn Rušd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia*, Publicaciones de Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba 1997 (2ª ed.).

LOMBA, Joaquín, *Avempace*, Departamento de Cultura y Educación, Zaragoza 1989.

—, *Avempace (h. 1070-1139)*, Ediciones del Orto, Madrid 1995.

—, «"Tratado sobre el entendimiento agente" de Avempace», *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Nº Extra 1 (1996) 265-274.

—, «Avempace. Tratado de la unión del intelecto con el hombre», *Anaquel de estudios árabes*, 11 (2000) 369-392.

LÓPEZ, Francisco, *Claves para una hermenéutica de diálogo entre Averroes y Abenarabi*, Trotta, Madrid 2013.

MARTÍNEZ LORCA, Andrés, «¿Cómo fue posible la germinación de la filosofía en al-Andalus?», *Endoxa: Series Filosóficas*, 10 (1998) 205-220.
—, *Maestros de Occidente. Estudios sobre el pensamiento andalusí*, Trotta, Madrid 2009.
—, *Averroes, el sabio cordobés que iluminó Europa*, Utopía Libros, Córdoba, 2015.
—, *Hacia un nuevo Averroes. Naturalismo y crítica en el pensador andalusí que revolucionó Europa*, UNED, Madrid 2017.
MARTÍNEZ LORCA, Andrés (ed.), *Al encuentro de Averroes*, Trotta, Madrid 1993.
PUIG, Josep, *Averroes. Abû l-Walîd Muhammad Ibn Rushd, (1126-1198)*, Ediciones del Orto, Madrid 1997.
—, *Averroes, juez, médico, y filósofo andalusí*, Junta de Andalucía y Fundación El Monte, Sevilla 1998.
RAMÓN GUERRERO, Rafael, «La lógica en Córdoba. El *libro Al-Taqrîb li-hadd al-mantiq* de Ibn Hazm», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 29 (1997) 163-180.
—, «La recepción de la *Falsafa* oriental en al-Andalus», en ROLDÁN, Fátima (ed.), *Al-Andalus y Oriente Medio: pasado y presente de una herencia común*, Fundación El Monte, Sevilla 2006, 99-118.
—, «Conocimiento de la filosofía griega en el siglo XI andalusí», en ROLDÁN, Fátima (ed.), *El siglo de Al-Muʻtamid*, Publicaciones de las Universidades de Huelva y Sevilla, Sevilla 2013, 129-144.
RASHID, Mahdi Mohamed-Saleh, *Ibn Jaldún. El colapso de una civilización*, Fragua, Madrid 2014.
—, *Fundamentos y análisis del pensamiento histórico, social y político de Ibn Jaldún*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009.
RENAN, Ernest, *Averroes y el averroísmo: (ensayo histórico)*, Hiperión, Madrid 1992.
SAADÉ, Ignacio, *El pensamiento religioso de Ibn Jaldûn*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía «Luis Vives», Madrid 1973.
URVOY, Dominique, *Averroes. Las ambiciones de un intelectual musulmán*, Alianza Editorial, Madrid 1998.
VIGUERA, María Jesús (ed.), *Ibn Jaldún: el Mediterráneo en el siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. Exposición en el Real Alcázar de Sevilla, mayo-septiembre 2006, Fundación el Legado Andalusí, Granada 2006.

TEMA V

LA FILOSOFÍA JUDÍA

Manuel Lázaro Pulido

INTRODUCCIÓN AL TEMA

La historia del pensamiento judío en la Edad Media tiene dos vertientes: el mundo oriental y el mundo occidental. Desde un punto de vista histórico podemos señalar que en Oriente el judaísmo se conoce bajo la expresión del «judaísmo o diáspora babilónica», designando las comunidades judías que vivieron, primero, en el territorio del Imperio parto de la dinastía arsácida, después, en el Imperio persa de la dinastía sasánida y, más tarde, bajo la dominación del islam. En este último periodo, los judíos experimentaron diferentes momentos. Mientras que bajo el dominio de los Omeyas, los judíos vivieron tranquilamente, diferente suerte corrieron bajo el dominio de los Abasidas, en el que los judíos que vivían en Bagdad sufrieron la intolerancia religiosa. En estas

circunstancias, los exilarcas y los gueonim[1] de Sura y de Pumbedita se alzarán como las autoridades respetadas más allá de Bagdad, influyendo en toda la diáspora[2], de Bagdad a Córdoba.

No obstante, a partir del siglo X las relaciones entre los judíos de Occidente y los de Babilonia se irán alejando progresivamente, de modo que el eje del judaísmo, tras ocho siglos, se traslada del Oriente hacia unas comunidades occidentales cada vez más vigorosas. Junto a las razones políticas económicas y demográficas, existen también razones intelectuales de este desplazamiento al Occidente que podemos resumir en el hecho de que las discusiones filosóficas y teológicas fueron disminuyendo y perdiendo importancia en Babilonia y en Persia, al ritmo en que los judíos fueron instalándose en España e Italia.

Si resulta difícil resumir la presencia de los judíos en el medioevo oriental, de forma similar lo es en el occidental, pues se trata de un periodo de mil años en espacios diferentes como España, Sicilia, Alemania o Inglaterra. En la baja Edad Media occidental se irá fraguando el judaísmo moderno (siglos XII y XIII), es decir un judaísmo posterior al de la Biblia y el de la Antigüedad, que doctrinalmente se caracteriza por el papel preponderante de la literatura talmúdica y rabínica y la influencia de los datos proporcionados por el pensamiento occidental, tanto por el cristiano, como por el recibido de las influencias helénicas y árabes. En esta época irán apareciendo las dos comunidades judías principales, es decir la comunidad *Asquenazí* –la comunidad de Alemania, y también de la zona norte del Loira en Francia, y que se extenderá hacia el este

[1] «Exilarca» designa al líder de la comunidad judía en el exilio. El título lo llevaba un judío eminente que representaba la comunidad judía de Babilonia delante de los dirigentes que no eran judíos. Era el responsable de los impuestos dentro de la comunidad, de imponer sanciones… Su relevancia dependía de la actitud del rey o del califa frente al judaísmo y los judíos. Las relaciones entre el exilarca y los dirigentes religiosos gueonim, fueron frecuentemente conflictivas. «Gueonim» (plural de gaon) es el titulo honorífico del que gozaban los presidentes de las academias babilónicas de Sura y de Pumbedita en la época postalmúdica del siglo VI al XI. En principio los gueonim eran designados por el exilarca, si bien sus denominaciones tienen un carácter familiar. Los gueonim sostuvieron la literatura talmúdica. El título de «gaon» designará con el tiempo y en otros territorios a una persona dotada de gran sabiduría, un erudito.

[2] «Diáspora» (*Galout* en hebreo) es el término que en la Biblia designa el exilio, el cautiverio (2R, 25,25; Jr 29,22; Ez 33,21). Hace referencia a los grupos judíos exiliados a Babilonia. Con el tiempo el término judío se asimila al griego «diáspora» (dispersión) designando a cualquier país fuera de Israel donde viven judíos, más allá de la condición en la que vivan, por lo tanto designará cualquier comunidad en el exilio más allá de la época y el lugar: sea en Babilonia, en Polonia o en España.

(Polonia y Rusia)– y la comunidad *Sefardí* –la comunidad asentada en España, que se extenderá hacia el norte de África y el imperio otomano–.

El pensamiento judío no se sustrajo a responder las cuestiones que planteaba su propia identidad de pueblo de Dios elegido, pueblo que acepta una regla de vida (*Halajá*[3]) dada por Dios, en la revelación bíblica y en la tradición oral constituyendo la Ley (*Torá*[4]). El judaísmo es, así, una religión que implica la fe en un Dios creador que se revela redentor. El judaísmo construye un pensamiento para afrontar las cuestiones nacidas tanto de la propia teología judía (como es el caso de la interpretación bíblica, el carácter mesiánico o la vida eterna), como de las cuestiones comunes a las religiones monoteístas (la existencia de Dios, los atributos divinos, la creación, la constitución del alma humana, el carácter profético de la vida del hombre…) y, de los retos internos al método racional (problemas lógicos, epistemológicos, de la filosofía natural y metafísicos como los propios del ser y la naturaleza del universo).

1. LA FILOSOFÍA EN SEFARAD: IBN GABIROL

1.1. La filosofía judía en la Edad Media

a) Sabiduría rabínica y pensamiento filosófico

Con la filosofía alejandrina de Filón como referente básico, donde el judaísmo está liberado de los lazos nacionales que le mantienen unido a la tradición de Palestina y, por lo tanto, permeable al helenismo del ambiente alejandrino, la filosofía judía va de la mano de las cuestiones teológicas enriqueciéndose mutuamente –como en el mundo islámico y cristiano–. Efectivamente, tras el periodo talmúdico, el pensamiento judío se centra en la interpretación de la revelación bíblica y de la ley oral que la completa e interpreta. La literatura rabínica profundiza en la

[3] «*Halajá*» o jurisprudencia rabínica, es una rama de la literatura rabínica que trata de las obligaciones religiosas a los que deben someterse los judíos, tanto en sus relaciones con su prójimo como en su relación con Dios. El término también se utiliza de forma genérica para designar las partes jurídicas de la tradición judía, por oposición a la *Hagadá* que es la parte no jurídica de los textos rabínicos clásicos. Así, mientras que la primera comprende los debates y decisiones de orden jurídico; la segunda, comprende el resto.

[4] La «*Torá*» es en general la enseñanza o instrucción de carácter normativo. Designa en su sentido más amplio, el conjunto del corpus de la *Halajá* y de la *Hagadá*, de la Biblia y las interpretaciones homiléticas de los rabinos.

metodología talmúdica lo que supone una enseñanza que deriva de la exégesis bíblica. Esta literatura rabínica desarrolla, también, la *Midrash*, es decir, el comentario de la Biblia que persigue como fin explicitar los diversos aspectos jurídicos, extraer las consecuencias morales y desarrollar los diferentes géneros literarios. Especialmente en los siglos XI y XII se realizan los últimos *Midrashim*, conocidos como *Midrashim tardíos*, que tienen como característica la búsqueda de interpretaciones clásicas y la redacción de antologías escritas en hebreo medieval.

El pensamiento judío medieval realiza un esfuerzo de correcta interpretación de la *Torá*. La metodología de pensamiento se centra en las diversas escuelas hermenéuticas. En fin, los judíos medievales desarrollan un trabajo de difusión del corpus talmúdico cuya metodología es muy diferente a la realizada y desarrollada por la filosofía griega. El resultado del choque entre las dos mentalidades (judía y griega, si bien orientalizada a través del islam) tiene una específica complejidad. Este encuentro implica que el pensamiento judío será permeable a ciertos elementos de origen platónico y aristotélico que irán provocando que en algunos intelectuales judíos el aspecto judeo-talmúdico aparezca de forma inseparable a los aspectos greco-racionalista a la hora de analizar elementos relativos a Dios, la creación, el hombre y su comportamiento moral.

Podemos, pues, señalar que la filosofía judía es una forma del pensamiento judío que tendrá en cuenta las relaciones entre las leyes del judaísmo, la revelación y la tradición de un lado, y la razón (*logos*) del helenismo de otro. Y esto no será fácil –como vimos en el mundo islámico–, ya que junto a los puntos de encuentro en las cuestiones que se investigan, también existen diferencias. Efectivamente, en la filosofía griega –de carácter racional– se muestra una mundo basado en la necesidad natural, donde el mundo es increado y eterno, y en el que la búsqueda de la perfección humana se basa en la sabiduría entendida como la relación entre razón teórico-especulativa y práctica. Mientras que en el judaísmo la razón humana se pone al servicio de la Ley revelada fundante de la vida judía, dictada por Dios –que es inefable e insondable (no representable)– a Moisés. Dios ha creado el mundo otorgándole una ley jurídico-moral al pueblo de Israel, el pueblo elegido definido por su responsabilidad ética. Asi, la apertura al pensamiento griego implica otra sobre el

carácter del pueblo elegido por Dios y su relación con la sabiduría racional. Es lo que Colette Sirat ha llamado, refiriéndose al pensamiento filosófico judío medieval, carácter «universalista» y «particular» del pensamiento judío. Esta diferenciación muestra la dialéctica existente entre quienes consideran que los sabios son los filósofos y que estos han de ser tenidos como la clase más eminente entre los hombres, independientemente de la religión que profesen (universalistas), y los que consideran que Israel es la clase más eminente (particularistas). Mientras que la primera forma de relación (universalista) es la que se da en el periodo que va hasta Maimónides de forma prevalente, con la vivencia de la intolerancia religiosa que de desata a partir del siglo XII en territorio musulmán, primero, y después, en territorio cristiano, se irá acentuando la segunda fórmula de relación (particularista).

La filosofía medieval judía en el periodo islámico (siglos VIII-XII) se caracteriza por estar escrita la mayor parte en lengua árabe y en la que se hacen presente los temas de la *falsafa* islámica que en parte la inspiran, especialmente el mutazilismo, el neoplatonismo, el aristotelismo y la crítica de la filosofía. Esto se observa en Oriente con Saadia Gaon y los Caraítas, como en Occidente (en al-Andalus o la península Ibérica católica) donde el pensamiento judío medieval alcanza su esplendor con autores como Ibn Paqudah, Ibn Gabirol, Juda ha-Lévi, Ibn Ezra. Tras Maimónides los pensadores judíos utilizarán cada vez más el hebreo, raramente el latín, y se sienten receptivos a las enseñanzas de la *Cábala*[5].

b) El *Libro de la creación*

Un primer ejemplo de la lectura filosófica medieval del pensamiento judío, con influencias del neoplatonismo, lo encontramos en *El libro de la creación* (*Sêfer yesirâh*). El *Libro de la creación* es el tratado más antiguo de cosmología y cosmogonía, escrito probablemente entre los siglos III y VI. Se trata de un tratado breve –aunque existen dos versiones: una más breve y otra más amplia con apéndices–, escrito en hebreo, de

[5] Se trata de un fenómeno determinado dentro del pensamiento místico judío, con elementos esotéricos y de la teosofía. La cábala no es una aproximación intelectual y racionalista, pero no excluye la acción del intelecto. La cábala se apoya en la unión entre la tradición (que es el significado de cábala) y la intuición, de forma que busca el sentido de la verdad en la trascendencia e inmanencia divinas, de modo que cada faceta de la vida manifiesta una revelación divina, y que exige un esfuerzo de introspección dentro del alma humana.

carácter especulativo, cuyo objetivo es presentar los elementos fundamentales presentes en la creación del mundo por parte de Dios.

El libro está compuesto por seis capítulos en los que el autor expone pequeñas afirmaciones dogmáticas. En la obra se expone que la creación del mundo responde a dos principios que se combinan entre sí: los diez números (del uno al diez, que corresponden a las diez primeras palabras pronunciadas por Dios en el Génesis[6]) y las veintidós letras del alfabeto hebreo. A partir de los principios numéricos, el autor va introduciendo elementos geométricos y cosmológicos: las dimensiones y las direcciones del cosmos (este, oeste, norte, sur, alto, bajo, comienzo, fin, bien y mal); los tres elementos (aire, agua y fuego)... es lo que se designa con el nombre cabalístico de *sefirot* y que representan las diez emanaciones por las que se manifiesta la Divinidad. Las letras se dividen en tres grupos que representan los elementos y que se van combinando según las diferentes pronunciaciones. De este modo, el autor hace descansar la creación y la existencia del mundo en una combinatoria de las raíces lingüísticas. Esta obra fue frecuentemente reivindicada por los filósofos medievales y por los cabalistas. De modo que junto a una lectura de la mística judía (especialmente a partir de la cabalística del siglo XIII), los autores, especialmente los primeros como Saadia Gaon –quien lo tradujo al árabe y lo comentó–, lo utilizan como una obra científica.

c) Saadia Gaon

Precisamente es Saadiah Ibn Yusuf al-Fayyumi, conocido como Saadia Gaon (882-942), el representante filosófico y científico más eminente de la época Gueonim del judaísmo babilónico y uno de los máximos adversarios del caraísmo[7]. Su *Libro de las creencias y de las opiniones* es una de las obras más importantes de teología (*kalâm*) judía y un testimonio medieval de la recepción judía de la filosofía neoplatónica, de

[6] Las letras del alfabeto hebreo están dotados de valores numéricos, y los números se escriben como combinaciones de letras. Esto provocó el desarrollo de la *gematría* o numerología, es la técnica que intenta desvelar el significado profundo, oculto o diferente de las palabras y las frases, siendo una de las treinta y dos reglas hermenéuticas utilizadas para interpretar la Torá.

[7] El caraísmo era una secta disidente del judaísmo enfrentada al judaísmo rabínico que rechazaba la ley oral representada por el Talmud. El caraísmo afirmaba: la creación del mundo, la existencia de un Creador eterno, la unidad e incorporeidad del Creador, la superioridad de la profecía mosaica, la perfección de la Torá, la obligación de comprender el hebreo, la misión de los profetas no mosaicos, la resurrección de los muertos, la providencia divina y el acontecimiento de la llegada del Mesías. Aún siguen existiendo comunidades caraítas.

modo que se puede entender que es el precursor de la filosofía judía medieval. Su pensamiento filosófico está influido por el pensamiento de los Mu'tazilíes, el neoplatonismo, el aristotelismo y el estoicismo.

Junto a la autoridad de la Escritura y de la tradición, reconoce el valor de la razón a la hora de examinar la creencia religiosa, de modo que, según él, la razón enseña las mismas verdades que la Revelación respecto de Dios, su unidad, sus atributos, su acto creador, la revelación, la Ley, el alma y la ética. Así, respecto del mundo, siendo creado, demuestra la imposibilidad de su eternidad a partir de su finitud espacial, que como tal implica la finitud de su propia fuerza y, por lo tanto, su límite finito en el tiempo. Por su parte, la composición del mundo induce a la afirmación de una realidad preexistente capaz de elaborar dicha composición. El mundo compuesto y contingente reclama la necesidad de un ser que posea las características propias capaces de sostener el mundo contingente, la idea de un Creador que posea vida, potencia y sabiduría. Frente al racionalismo griego, el Dios creador no ordena el mundo, sino que hace salir el mundo del no ser con un acto de la voluntad, que permanece inaccesible, pues Dios –que es incorpóreo e incognoscible– es inaccesible en su misterio al ser humano por la fuerza de los sentidos y de la razón. En esa distancia absoluta, sin embargo, Dios se ha revelado al hombre, manifestándose con sus apariciones y su palabra, objeto de la teología.

d) Isaac el Judío

El pensamiento de Saadia Gaon tuvo una gran influencia en el judaísmo europeo. Así Isaac el Judío –Yishâq al-Isrâ'îlî– (ca. 932- ca. 955) desarrollará en sus obras (*Libro de las definiciones*, *Libro de los elementos*, *Libro del espíritu y del alma* y *Libro de las sustancias*) principios filosóficos del neoplatonismo con el fin de ordenar racionalmente el universo bíblico, sirviéndose de su lectura de al-Kindi.

Se trata de un neoplatonismo crítico con la *Teología de Aristóteles*, que defiende la potencia y la voluntad de Dios como modalidades de su esencia y no como hipóstasis. Así, pues, afirma un creacionismo emanatista fundado en la función mediadora de los principios inteligibles creados, de modo que Dios creador es el Uno, al que le siguen la Materia primera y la Forma primera, y después de estas dos sustancias, el

Intelecto. Tras el intelecto, en lugar del Alma (tercera hipóstasis) aparecen tres hipóstasis que representan a nivel universal la división tripartita del alma de Aristóteles en el nivel individual. La cuarta hipóstasis será la Esfera que sustituye a la Naturaleza neoplatónica. En fin, Isaac realiza una interpretación neoplatónica cercana a ciertas lecturas del peripatetismo árabe, tanto de al-Kindi, en algunos aspectos, como del pensamiento desarrollado en Harrân. Esta relectura del aristotelismo y del neoplatonismo usadas para realizar una lectura del sistema que aparece en el universo bíblico, se extenderá a su antropocentrismo cósmico, el dualismo (alma-cuerpo), y la capacidad de la visión profética como el culmen de la sabiduría, de modo que el conocimiento del hombre implica el conocimiento del mundo –expresado en una fórmula que será muy conocida en el mundo latino: «conocerse a sí mismo, es conocer todas las cosas»–. Su obra *Libro de las definiciones* será traducido por Gerardo de Cremona, influyendo en Alberto Magno.

La posición de Saadia Gaon y de Isaac el Judío son ejemplos hebreos de la actitud de al-Kindi, al-Fârâbî y Avicena, como representantes de la los filósofos musulmanes (*falâsifa*), que desde la ortodoxia intentan realizar una lectura enriquecedora de la relación fe y razón a partir del aristotelismo y del neoplatonismo. Estas dos tendencias (neoplatónica y aristotélica) pasaron a *Sefarad*[8], donde, por otra parte, van a aparecer los más grandes filósofos judíos. Y de entre los neoplatónicos –entre los que contamos con Bahya Ibn Paquda (ca. 1040-ca. 1110), Yosef ibn Saddiq (ca. 1075-ca. 1149), Yehudah ha-Leví (ca. 1070-1141), Abraham bar Hiyya (ca. 1065-1136) y Abraham ibn ‘Ezra’ (ca. 1089-ca. 1167)– nos fijamos en Ibn Gabirol.

1.2. Ibn Gabirol

Salomón Ibn Gabirol nació en Málaga (ca. 1021) de una familia de Córdoba. Emigró a Zaragoza, residiendo aquí la mayor parte de su vida, no obstante vivió en muchas de las ciudades de la España musulmana, como Granada, Córdoba y Valencia, donde murió (ca. 1059). Gabirol es

[8] Aunque en origen Sefarad es el nombre de una colonia de exiliados de Jerusalén que aparece en el libro del profeta Abdías: «Los deportados, este ejército de los hijos de Israel poseerán Canaán hasta Serepta, y los deportados de Jerusalén, que están en Sefarad poseerán las ciudades del Négueb» (Ab 20), situado inicialmente en la ciudad de Sardes, capital del Reino de Lidia en Asia Menor; Desde el siglo VII Sefarad es el nombre hebreo que recibe la península Ibérica.

un filósofo solitario, consciente de su personalidad psicológica e intelectual, marcada por un carácter romántico dentro de una mentalidad racionalista reforzada por la proximidad con la obra de Aristóteles. Frente al entendimiento, Ibn Gabirol apuesta por una voluntad como fuerza capaz de aproximarnos al misterio de Dios.

Ibn Gabirol escribió una veintena de obras escritas en árabe como la mayor parte de los textos judeo-españoles. Ibn Gabirol construyó una filosofía auténtica, en la que no se hacen referencias explícitas a textos bíblicos o religiosos (de hecho el *Fons vitae* es una obra en la que no se ve ningún rastro explícito que pueda vincularla a la comunidad judía), lo que favoreció que circulara por el mundo cristiano. De hecho tuvo una recepción muy positiva y valorada especialmente, entre los autores franciscanos para quienes la voluntad tiene una gran importancia antropológica, epistemológica y metafísica, al tiempo que fue criticada por los autores más aristotélicos, especialmente por Alberto Magno o Tomás de Aquino, quien le dedicó una valoración en el *De spiritualibus creaturis*. En todo caso el *Fons Vitae* ha jugado un papel importante en la escolástica cristiana, especialmente en la problemática del origen de la composición de las sustancias espirituales, el Uno, el intelecto y el alma.

La obra poética se distingue por su vitalidad, sensibilidad y precisión estilística. Escribió elegías y poesías para la Sinagoga donde se describe la naturaleza y la pasión amorosa (el deseo, la fruición). También escribió poesías didácticas como *Anaq* que es una exposición de la gramática en verso. También escribió poesía sapiencial de exhortación a la perfección humana, y una poesía sapiencial de conocimiento donde canta a la sabiduría de una forma más ética que metafísica y en la que aparece el vínculo entre el poeta y el filósofo.

Entre sus obras podemos señalar *La corona real* (*Kéter malkut*), el *Libro de la corrección* (*Tiqqûn middôt hefeš*), *Selección de perlas*, y el libro más célebre *La fuente (o manantial) de la vida*[9].

[9] Para algunos autores, manantial es mejor que fuente en el sentido en que “manantial” tiene connotaciones más sagradas. Nosotros utilizamos también “fuente” puesto que lo vincula más a la lectura posterior de la obra de Ibn Gabirol, especialmente en la literatura neoplatónica de la mística que entenderá a Dios como *Fontalis Plenitudo*, la fuente de la que hablará la mística de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, retomando la metafísica bonaventuriana y la tematización de la mística renana.

Si *La corona real* fue una obra de poesía de gran éxito en el mundo medieval (y, en parte, la responsable de que Ibn Gabirol fuera conocido como Avicebrón), el *Fons vitae* destaca como su obra filosófica. Como hemos señalado, esta obra compuesta en lengua árabe, ha llegado a nosotros por su versión latina de Juan de España y Domingo Gundisalvo (s. XII), siendo identificada de forma definitiva por Munk en 1847.

a) El propósito del *Fons Vitae*

El *Fons Vitae* (título completo latino: *Liber fontis vitae, de prima parte sapientae, id est scientia de materia et forma universali*) se presenta bajo la forma de un diálogo entre un maestro y un discípulo. Se trata de una obra metafísica –si bien el autor no utiliza el nombre, sino que habla de la ciencia de la esencia del ser universal– de inspiración neoplatónica –pero en la que caben miradas aristotélicas (al menos en la utilización de los términos)– y de mística judía.

El neoplatonismo que inspira a Ibn Gabirol le lleva a preguntarse sobre la fuente de la vida del hombre, es decir, la relación que existe entre el microcosmos humano y el macrocosmos, o sea, comprender la naturaleza (lo que somos y donde somos) para llegar a entender el objetivo de la vida humana. Este fin de obtener una vida óptima implica la metodología neoplatónica de responder a las cuestiones cosmológicas y metafísicas previas y referenciales. De este modo, la primera cuestión del *Fons Vitae* responde a la inquietud sobre el fin último por el que el hombre ha sido creado (I, 1), establecido por la voluntad divina «que todo lo crea y todo lo mueve». En este sentido, como vamos a ver, el objeto científico de la obra tratará de temas cosmológicos y metafísicos, especialmente del «hilemorfismo universal», pero este conocimiento de la ciencia está al servicio del entendimiento de la naturaleza del ser humano, de modo que lleve al hombre a conocerse mejor y realizar buenas acciones.

Ibn Gabirol propone, pues, una liberación del alma, desde el convencimiento de que el microcosmos (humano) refleja el macrocosmos, y que el conocimiento propicia una liberación del alma, en cuanto realización (actualización) de la potencia a la que está llamada: «Pero elevarte a la ciencia de esta virtud, según que no esté mezclada de materia y forma, podrás por la suspensión del ánimo a la virtud según que está mezclada de materia y forma y por tu ascensión gradual por esta

virtud, hasta que llegues a su principio y origen» (V, 43). Conociendo la realidad mayor, podemos entender el fin de la realidad menor y desde ahí –desde el conocimiento de sí mismo– realizar la vuelta al origen, a la fuente de la vida. Esta afirmación de la elevación del alma de lo menor a lo mayor, de la vuelta a un mundo más alto tiene resonancias neoplatónicas y pitagóricas.

A partir del carácter de la obra, hemos de tener en cuenta que en el *Fons Vitae*, Ibn Gabirol intentará conciliar dos evidencias que en principio parecen contradecirse y a las que el autor se adhiere simultáneamente, a saber: (1) la evidencia monoteísta de un Dios que crea desde la nada (*ex nihilo*) y (2) la evidencia neoplatónica de la emanación gradual del ser, todo ello teniendo en cuenta el ambiente (y lenguaje) ya aristotélico de la filosofía de la época el peripatetismo árabe. Así, pues, la primera cuestión que se plantea a la hora de proponer el regreso del alma, es la naturaleza de la fuente, es decir, el conocimiento de las cosas como son y especialmente de la Primera Esencia. Y para Ibn Gabirol, el acceso a la Primera Esencia (Dios incognoscible) viene de la mano del estudio de la manifestación de su Voluntad y Sabiduría en la estructura ordenada de los seres existentes en el universo, como espacio de revelación natural de Dios.

b) La *Fons Vitae* y el acto creador voluntario

Dios es un ser definido como unidad absoluta, simple (es el único ser que no está compuesto de materia y forma), trascendente, situado por encima de toda la realidad y conocimiento (vía apofática). Pero el Dios sumamente trascendente ha creado todas las cosas, siendo la causa del ser: es el origen de la fuente de la vida (la *Fons Vitae*). El Dios de Ibn Gabirol es un ser dinámico creador de seres, no un ser parmenideano, estático.

La creación, desde la óptica epistemológica –donde lo inferior muestra lo superior– es testimonio de la realidad que ha creado. De este modo, la creación, aunque determinada por la diversidad de los seres, manifiesta la unidad perfecta de Dios creador. Ibn Gabirol estructura la realidad desde la inspiración neoplatónica de la emanación gradual de los seres, donde encontramos a Dios, tres entes intermediarios –inteligencia, alma y naturaleza– y, por último, el mundo. De este modo, entre

Dios (Uno absoluto y radicalmente trascendente) y el mundo material y finito, admite seres intermediarios.

Dios crea el mundo desde la nada (*ex nihilo*). Si bien este hecho es ajeno a la mentalidad y al neoplatonismo griego, Ibn Gabirol utiliza el esquema y las metáforas comunes para explicar la doctrina de la emanación y del origen del cosmos, como había realizado el peripatetismo árabe, identificándolas con las imágenes bíblicas, especialmente las de la luz y el agua, como el caso del salmo 36,10: «en ti está la fuente de la vida, en tu luz vemos la luz». La imagen de Dios, como «fuente de la vida» permite explicar el origen del cosmos desde la nada, sin necesidad de que la realidad emane de Dios mismo. De esta manera Dios crea *ex nihilo* la materia y la forma (creación), y luego desde un flujo que emana, surgen el resto de las cosas (emanación).

Para comprender el acto creador de Dios es necesario entender el papel de la Voluntad divina. Dios crea la materia y la forma universales y lo hace voluntariamente. Estos son los tres temas fundamentales de la filosofía de Ibn Gabirol: (1) la realidad de una Esencia divina, (2) la Voluntad divina, y (3) el dinamismo de la materia y forma universales (hilemorfismo universal): «Tres son las partes de toda ciencia, a saber: la ciencia de la materia y de la forma, la ciencia de la voluntad y la ciencia de la esencia primera» (I, 7). Hemos visto la Esencia divina que crea e impulsa un proceso emanativo. Nos queda por ver la voluntad ahora y, después, el funcionamiento de la materia y la forma universales.

La Voluntad es la ciencia del verbo agente, es la que crea la materia y la forma y se derrama después sobre ellas: «Describir la voluntad es imposible, pero casi se describe cuando se dice que es una virtud divina que hace la materia y la forma y las enlaza, difundida desde lo sumo a lo profundo, como se difunde el alma en el cuerpo» (V, 38).

La voluntad se sitúa entre Dios y el mundo como una fuerza y como «logos divino», por lo tanto, regida por la razón infinita. La voluntad no entraña arbitrariedad, sino liberación del necesitarismo griego expresado en el emanatismo neoplatónico. La Voluntad divina es una pieza clave para expresar metafísica y cosmológicamente la imagen de la fuente como conjunción del origen metafísico con la creación divina. Así, pues, el mundo debe su existencia a un acto creador querido y no a un proceso

de emanaciones necesario. Frente al esquema neoplatónico emanativo que afirma la secuencia: Uno (Dios) – Intelecto; Ibn Gabirol presenta un esquema modificado introduciendo el acto creador libre: Dios (Uno) – Voluntad (Palabra) – Materia y Forma universales – Intelecto. Es la Voluntad la que salva la distancia entre Dios y el mundo, lo infinito y lo finito. Ella es realmente la expresión del origen de la fuente de la vida, siendo ella misma la *Fons Vitae*. La Voluntad apunta a que la realidad cósmica, producto de un acto creador voluntario por parte de Dios, es expresión y expresa una fuerza que no se mueve por la necesidad lógica, sino por el deseo, la fruición (que aparece especialmente en su obra poética) que alimenta, también, la propia realidad cósmica. La Voluntad divina se presenta como una pieza fundamental en la creación divina en cuanto origen de la materia y de la forma.

c) Materia y formas universales

Si bien en un orden metafísico la Esencia divina y la voluntad se encuentran en un grado más elevado, desde un punto de vista epistemológico es necesario acudir a la materia y la forma universales que son la realidad creada por la Esencia divina, por la intermediación de la Voluntad. De este modo, la materia y la forma universales son el objeto material (el propósito) de los cinco tratados, tal como resume el propio autor al inicio de la propia obra:

> «Libro Fuente de la vida. Primera parte, acerca de la Sabiduría, esto es, de la materia y de la forma universales. Se divide en cinco tratados. En el primero se trata de aquellas cosas previas para la determinación de la materia universal, y de la forma universal y para la determinación de la materia y forma en las substancias compuestas. En el segundo se trata de la substancia que sostiene la corporeidad del mundo. En el tercero, de la demostración de las substancias simples. En el cuarto, del conocimiento de la materia y forma en las substancias simples. En el quinto, de la materia universal y de la forma universal».

La cuestión que se plantea es la del sustrato común existente en las diferentes realidades y sus diferencias específicas, y cómo esto se puede explicar en el diverso orden de los seres, teniendo en cuenta que lo real se reduce a la materia y la forma, de modo que «en todas las cosas que son, tanto sensibles como inteligibles, no hay más que materia universal

y forma universal» (V,1). En fin, el problema filosófico es el de explicar de qué modo todas las cosas pueden ser, a la vez, una y muchas, es decir, en términos platónicos, ellas mismas y otras. Para responder a esta temática platónica que afecta a la propia idea de la creación del Dios Uno, Ibn Gabirol utilizará la filosofía neoplatónica, pero en vez de hablar de la participación de origen platónico usará los términos de composición aristotélicos de materia y forma.

La materia y la forma están presentes en el Universo constituido por diferentes niveles. Para Ibn Gabirol lo superior se compone en materia de lo inferior y lo inferior en forma de lo superior. La materia que es la que sostiene, se concibe como un receptáculo capaz de recibir la forma, que es lo sustentado. La materia universal es el primer sustrato de toda la materia y la forma universal es la forma de las formas, que en su universalidad las abarca todas. Materia y forma constituyen a su vez, unidas, un nuevo sustrato capaz de recibir una nueva forma, posibilitando así los diferentes grados o niveles de concreción de los seres y posibilitando, así, la *pluralidad de las formas*.

Materia y forma son importantes, la primera porque es el sustrato y la segunda porque da el ser al sustrato material. La teoría hilemórfica de Ibn Gabirol proporciona concreción real a lo más genérico que para el pensador judío es el *quid* («lo que») y no el ser, de modo que tienen en sí el ser en potencia. De esta forma queda vinculada la pluralidad a la unidad como fundamento, de la pluralidad intrínseca a la Naturaleza frente a la unidad esencial de Dios.

La unión de la materia y de la forma en los diferentes planos de realidad constituye un proceso en el que la síntesis de los niveles superiores se constituye en «materia» o sustancia sobre la que van recayendo las formas hasta alcanzar el lindero de la corporeidad. Este proceso tiene dos estadios fundamentales: las sustancias simples o espirituales y las sustancias sensibles o corporales, que son concreción y efecto de las primeras. Pero, en Ibn Gabirol, esta diferenciación no supone la existencia de dos mundos estrictamente separados al modo platónico.

La entrada de la consideración del acto creador voluntario, que supone la trascendencia de Dios (Uno), entraña una revisión de la gran cadena de los seres del neoplatonismo. Materia y forma dinamizan los

dos extremos del orden cósmico, enriqueciendo el movimiento neoplatónico desde las coordenadas de materia y forma y redirigiendo la jerarquía celeste y, con ello, la posibilidad del alma humana a la vuelta a lo superior tanto desde el conocimiento, como desde la mística que la corona.

2. MAIMÓNIDES

Maimónides (Mošeh ben Maymon) nació en Córdoba (ca. 1138) en el seno de una familia de eminentes rabinos. A la llegada de los almohades, que destacaban por su intolerancia religiosa, la familia se ve obligada a huir en 1148, posiblemente a Almería. Hacia 1160, la familia abandona la Península y se establece en Fez. Allí, Maimónides completó su formación en el Talmud y estudió medicina. En 1165, tras la ejecución de su maestro Ibn Šošan, abandonó Fez y embarcó en Ceuta para dirigirse a Palestina, primero; y, luego, a Egipto, viviendo en Alejandría y en Fostat (Fustât), en las afueras de El Cairo. Maimónides pudo consagrarse al estudió gracias a su hermano David, un mercader que murió en el mar de la India en 1169, y después ejerció la medicina, tras la muerte de su padre en 1185, llegando a ser médico del visir de Saladino, Al-Fadil. En 1177 fue nombrado jefe de la comunidad judía de Fostat. Murió en 1204, siendo enterrado en Tiberíades.

Maimónides escribió diversas obras sobre diferentes temáticas. (1) Como estudioso de la tradición judía, sus obras halájicas se definen por la claridad de su estilo. Podemos citar el *Comentario a la Mishná* (*Siraj* o *Luminar*) (1168); las *Cartas pastorales*, donde se puede ver a un Maimónides dotado de autoridad en la comunidad judía; el *Mishná Torá* (*Yâd hazâqâh*) (ca. 1185); y el *Libro de los preceptos* (*Séfer ha-mitsvot*) (1180) (2) Escribió también tratados médicos, en árabe, en el periodo que va de 1190 a 1204, traducidos al hebreo y al latín: el *Al-Mukhtasarat* (una compilación de los escritos de Galeno); un *Comentario a los aforismos de Hipócrates*; los *Aforismos médicos* (*Fusoul Mousa*) (ca. 1190), el más célebre de sus tratados; el *Fî al-bawasir* (un tratado sobre los hemorroides); el *Fî al-jimaa* (una obra sobre las relaciones sexuales, escrita antes de 1191); el *Tratado sobre el asma* (*Maqâla fî al-rabw*) (1190); *Sobre los venenos y sus antídotos*, (*Kitâb al-summum wa-al-mutaharriz min al-adwiya al-qitala*) (1198); una *Guía de la salud* (*Fî tabdir al-siha*) (1198); y

las *Explicaciones sobre las coincidencias* (*Maqâla fî-bayan al-aral*) (1200), en el que trata la depresión. (3) También tiene escritos en los que aparecen aspectos de astronomía y un conocimiento notable de Ptolomeo, señalamos su *Tratado sobre el calendario (judío)* (1158), *Carta a los rabinos de Montpellier sobre la astrología* (1195). (4) Por último, sus obras filosóficas: *Tratado de lógica* (*Maqâla fî sinâ'at al-mantiq*) (1158); las obras menores*: Epístola de la resurrección de los muertos*, *Sobre la conversión forzosa* (1160?), *Carta a los judíos del Yemen* (1172), *Tratado sobre la resurrección de los muertos* (1191), *Sobre la unidad de Dios* y *Sobre la felicidad*; y, especialmente, la obra más célebre y significativa: *Guía de perplejos* (*Dalâlat al-ha'irîn*).

2.1. Filosofía y religión

a) *Guía de perplejos*

La *Guía de perplejos* es la obra filosófica más importante de Maimónides. Escrita en árabe hacia 1190 y después traducida al hebreo como *Moreh nevoukhim* por Samuel ibn Tibbon en 1204, bajo la dirección de Maimónides. El problema que se plantea la obra es el de dar respuesta a las inquietudes de los intelectuales de las comunidades judías de su época que no saben cómo establecer relaciones ciertas entre las convincentes afirmaciones racionales de la filosofía griega –especialmente la aristotélica, que ha entrado con fuerza en su tiempo– y las afirmaciones ciertas de la tradición del judaísmo rabínico. A partir de esta premisa, que literariamente se presenta como la respuesta que le da a un estudiante aventajado –llamado Yosef b. R. Yehuda– sobre estas inquietudes, Maimónides no elabora aparentemente una obra estructurada, sino que responde a cuestiones y objetivos precisos, de modo que el aparente desorden de la obra, implica en realidad una lectura intertextual. Con esta metodología, el autor realiza, en realidad, un comentario crítico de naturaleza hermenéutica sobre la naturaleza significativa de los términos bíblicos referidos a Dios, y aborda otras temáticas relativas a la teología (como una defensa de la teología negativa y una crítica ampliada de un tipo de *kalâm*), así como un estudio sobre diversos temas concretos, como son la creación, la profecía y la providencia, además de abordar temas de naturaleza jurisprudencial. Lógicamente, para realizarlo, Maimónides refleja en la *Guía de Perplejos*, un gran conocimiento de las diversas

fuentes tanto de la religión judía (Sagrada Escritura, Literatura rabínica y Literatura hispano-judía), como filosófica (Filosofía aristotélica, Filosofía musulmana y las Ciencias de su época).

La obra se divide en tres libros: (1) El primer libro, especialmente en la primera parte, consta de una introducción y de un estudio sobre las expresiones bíbilicas y talmúdicas que no se pueden aceptar en su sentido literal. En la segunda parte, describe los atributos divinos posicionándose en contra de las afirmaciones del *kalâm* islámico de los Mutacálimes –que seguían el atomismo de Demócrito combinado con afirmaciones pitagóricas y de Aristóteles–, y entre ellos de Saadia Gaon, que considera erradas[10]. (2) El segundo libro trata de las doctrinas filosóficas (las pruebas filosóficas sobre la existencia de una Causa primera; estudio de las esferas celestes y los Intelectos superiores; análisis de las teorías sobre el origen del universo); después le sigue un estudio sobre la profecía. (3) En el tercer libro realiza una explicación alegórica de la visión de Ezequiel (la visión del «Carro de Yahveh»), que para Maimónides corresponde a la metafísica, a la ciencia divina, más allá de todo entendimiento humano; la materia y la forma; el bien y el mal; el universo creado; la providencia y la omnisciencia de Dios; la Ley divina; y sobre la conducta del hombre hacia Dios. Se trata, pues, de una verdadera suma teológico-filosófica en la que se expone el pensamiento de Maimónides.

b) La hermenéutica

Maimónides no formaliza un discurso sobre la relación entre fe y razón o filosofía y religión, sino que plantea problemas y cuestiones que

[10] Maimónides expone los principios de los *mutacálimes* en el capítulo 73 del Libro 1: La I proposición atestigua la «substancia simple» (átomos); la II, la existencia del «vacío»; la III, que el tiempo se compone de instantes; la IV, que la substancia es inseparable de numerosos accidentes; la V que en la «substancia simple» (átomo) radican los accidentes, de que hablare, y de los cuales es inseparable; la VI, que el accidente no dura dos unidades de «tiempo» (instantes); la VII, que la norma es idéntica para las «capacidades» y para las «privaciones», y todas ellas son accidentes reales, necesitados de agente; la VIII, que en ningún ser, es decir, las criaturas todas, hay nada fuera de substancia y accidente, y que la «forma física» es así mismo un accidente; la IX, que los accidentes no son soportes unos de otros; la X, que 1o «posible» no debe considerarse a través de la correspondencia entre el ser y su representación mental; la XI, que tocante a la inadmisibilidad del «infinito» no ha diferencia entre «acto» y «potencia» o accidentalidad, es decir, que importa poco existan simultáneamente las cosas o que se las suponga compuestas de lo que es y lo que ya no es, es decir, la infinitud «por accidente»: todo eso, dicen, es inadmisible; y la XII consiste en la aseveración de que los sentidos son causa de error y muchas percepciones les son elusivas, por 10 cual no pueden constituir norma de juicio, ni deben tomarse en absoluto como principios demostrativos.

pueden ser abordados de diferente forma y cuya respuesta suponen una nueva hermenéutica bíblica y un entendimiento de la filosofía aristotélica.

En la introducción de la *Guía de los perplejos*, Maimónides expone los dos fines centrales de la obra:

(1) «El objeto primordial de este Tratado es la explicación de ciertos nombres o términos que aparecen en los libros proféticos». Es decir, la obra pretende darnos herramientas con las que interpretar el significado de aquellos términos de la Escritura que no tienen un sentido preciso y claro. Surge un conflicto entre la utilización en la Biblia de términos polisémicos y metafóricos o anfibológicos y la precisión conceptual del pensamiento racional filosófico.

(2) El segundo objetivo es «explicar las alegorías ocultas que encierran los libros proféticos, sin clara evidencia de que lo sean, y que, en cambio, el ignorante o el irreflexivo toman en su sentido externo, sin percatarse del interno». En este sentido, se propone la utilización de una razón hermenéutica que alivie la perplejidad de los términos utilizados en la Escritura, es decir, exponer el significado de las alegorías presentes en la Biblia, que formaban parte del acervo tradicional judío.

Mientras que el primer objetivo pretende poner en valor las afirmaciones de la razón filosófica para comprender mejor ciertas realidades teológicas presentes en la literatura teológica rabínica, el segundo objetivo propone, en sí, la utilización de la razón para ayudar a interpretar el lenguaje Bíblico. Estamos, pues, ante una completa hermenéutica filosófica.

El carácter hermenéutico del pensamiento de Maimónides nace del convencimiento de que «la Torá se expresa conforme al lenguaje humano». Esto supone que para la gente ordinaria el lenguaje alegórico o metafórico es necesario en un primer nivel de comprensión. En este punto la religión cumple sus objetivos. Maimónides no es un filósofo racionalista, sino un pensador judío que está convencido de que un espiritualismo teocéntrico no está reñido con la razón humana. En este sentido lo que pretende Maimónides es ir más allá de una lectura metafórica de la Escritura y de la religión –y de las diferentes lecturas teológicas–, lo

que no supone realizar una lectura racionalista de la misma, sino ofrecer al discípulo un método propio, que sea capaz de superar aquellas aproximaciones que no resisten la crítica racional.

La búsqueda del hombre corresponde a su perfección más excelsa que es la del entendimiento y ello presume la búsqueda de la verdad. La verdad está presente en la Biblia, pues es la revelación de Dios. Pero las verdades contenidas en la Biblia no siempre pueden ser evidentes, por su lenguaje y pueden interpretarse mal, es el caso de las lecturas antropomórficas que se utilizan para designar a Dios. Con esto Maimónides no quiere solo perfeccionar el conocimiento racional y la búsqueda de la verdad basada en una sabiduría del conocimiento, sino que también persigue una finalidad espiritual. Encontramos en Maimónides la idea medieval del amor racional de Dios, donde la razón también es una herramienta útil para acceder a los fines religiosos y espirituales. En esto Maimónides claramente se manifiesta contra las lecturas místicas y supersticiosas de la religión. Una cosa es que en una un primer acercamiento al texto sagrado, propio de la gente ordinaria, la lectura metafórica sea incluso necesaria, y otra distinta es que se quiera hacer teología a partir de esta primera aproximación, desdeñando incluso la herramienta racional para realizar una auténtica hermenéutica que ayude a entender los temas fundamentales de la Biblia y una correcta interpretación de sus términos. Así lo que puede ser comprensible en la gente normal (en el pueblo), no puede ser admisible en la élite intelectual, de ahí la necesidad de una guía.

2.2. Problemas filosóficos

La aproximación racional de Maimónides se sustantiva, como señalamos, en algunos problemas filosóficos que muestran su propia y nueva lectura (hermenéutica) que afecta a la lectura aristotélica y exegética.

a) Pruebas de la existencia de Dios

Como hemos señalado, en la *Guía de Perplejos*, Maimónides utiliza argumentos filosóficos extraídos en lo fundamental del *Corpus aristotelicum*, de los peripatéticos griegos, pero, también, de los grandes filósofos al-Fârâbî y Avicena, para mostrar la existencia de Dios. De ello trata en la segunda parte, después de exponer las «veintiséis proposiciones de los

peripatéticos para demostrar la existencia, unidad e incorporeidad de Dios» en las que incluye como la última la de la «eternidad del mundo», expone cuatro pruebas de la existencia de Dios que son versiones del argumento cosmológico, en el capítulo «Dios único e incorpóreo, primer motor del universo». Las pruebas versan (1) sobre el movimiento; (2) sobre la composición de los elementos; (3) sobre lo necesario y lo contingente; y (4) sobre la potencia y el acto o argumento de la causalidad.

El esquema que propone Maimónides es visible en el argumento sobre el movimiento. Se inicia con una definición de Dios, desde la perspectiva de que Dios es entendido como forma primera del mundo, lo que supone admitir su trascendencia respecto al mundo creado, para después mostrar que la esencia de Dios implica la existencia. Desde la descripción del mundo trata de mostrar la existencia de Dios. En este sentido, vemos en Maimónides una formulación previa de las vías tomistas. Según cada argumento, se asume que los cuerpos celestes están implicados en el movimiento eterno. Ello supone reconocer que es imposible la existencia de un cuerpo infinito o un número infinito de cuerpos finitos, puesto que cada cosa corpórea es finita. Si es finita, solo puede contener una cantidad finita de fuerza. Y si solo puede contener una cantidad finita de fuerza, únicamente puede explicar el movimiento durante un período finito de tiempo. Como los cuerpos celestes siempre se mueven, el movimiento solo se puede explicar por la existencia de una fuerza infinita. Como una fuerza infinita no puede estar contenida en una cosa finita, no puede ser corpórea. Si no es corpórea, no está sujeta a la división o al cambio. Puesto que su fuerza es infinita, esta no puede salir de una fuerza mayor. Así el único modo de explicar el movimiento de los cuerpos celestes es postular «que la esfera celeste no podría impulsarse a sí misma con movimiento perpetuo, que la causa primera que le imprime el movimiento no es un cuerpo ni una fuerza en un cuerpo, y que es una, no sujeta a cambio, ni subordinada su existencia al tiempo” (I,1).

Maimónides es consciente de que este argumento, como la formulación de las diferentes pruebas peripatéticas (demostrativas) de la existencia de Dios, no lleva a Dios por sí, pero tampoco lo niega, aún más parece coincidir con los dicho por los doctores judíos: «Has de saber que todos los filósofos coinciden en el hecho de que el gobierno de este mundo inferior se realiza por la fuerza que sobre él recae de la esfera

celeste, como ya dijimos ,y que estas perciben y conocen lo que rigen. Esto significa asimismo lo estampado en la Ley». Es decir, analogar el Ser Primero con Dios, no responde a un argumento filosófico de índole metafísico, sino que se posibilita por la inclusión de la racionalidad en la lectura de la revelación. En este sentido, Maimónides establece una analogía racional, no por la fuerza propia de la analogía (metafísica), sino por la inclusión de una racionalidad filosófica en la interpretación de la Escritura.

Un ejemplo de esta argumentación bíblica como hermenéutica de la filosofía demostrativa lo vemos en una argumentación *a priori* de la existencia de Dios a partir de la revelación que Dios da de sí mismo a Moisés en Ex 3,14 «Yo soy el que soy». La explicación no es racional lógica, sino hermenéutico-filológica de los términos filosóficos. Esta argumentación lleva a Maimónides a afirmar que Dios se define como ser y como existir, puesto que en hebreo ambos términos se designan con la misma palabra. Así, tras una explicación filológica de la frase y de su verdadero sentido en hebreo, afirma el pensador sefardí: «Por consiguiente, el primer término, que hace de sujeto, es ’EHYÈ (“Yo soy”), al cual va unido el predicado; el segundo, que ejerce esta función, es también “Yo soy”, idéntico al primero, lo cual significa que el sujeto se unifica con el predicado. Esto explica que *él existe, pero no por la existencia*, pensamiento que se resume e interpreta así: *el Ser que es el Ser*, o sea, *el Ente necesario*. La demostración induce forzosamente a reconocer que hay algo cuya existencia es imprescindible, que nunca fue inexistente» (II, 63).

Maimónides introduce una retroalimentación entre la filosofía aristotélica y la Escritura: (1) la filosofía aristotélica ayuda a comprender mejor y más correctamente lo que dice la Escritura, mostrando qué significa la hermenéutica racionalista de Maimónides para superar la lectura del sentido externo de la Escritura; (2) pero, a su vez, la argumentación bíblica es una herramienta para comprender mejor y valorar la filosofía. De este modo, Maimónides propone una distinción de los diversos planos epistemológicos que se utilizan para conocer la realidad. Efectivamente, Maimónides presenta en la *Guía de Perplejos* cómo la física araboaristotélica corresponde al relato bíblico.

b) Dios creador

A partir de la reflexión sobre la demostración de la existencia de Dios, Maimónides discute la tesis aristotélica de la eternidad del mundo. Efectivamente, Maimónides podría haber probado la existencia de Dios a partir del hecho de la creación *ex nihilo* que aparece en la Escritura. Si el mundo tuvo un inicio desde la nada, tuvo que haber un agente que lo creara, que lo principiara. Este sería un ser primero, un Dios creador. Pero Maimónides no cree que se pueda demostrar racionalmente el inicio del mundo, por lo que los argumentos del *kalâm* (se refiere a los mutacálimes) no son admisibles de forma demostrativa.

Tras rechazar los argumentos de la teología islámica cree que es imposible mostrar con un razonamiento lógico algo diferente a que el universo o bien que ha sido creado o bien que es eterno. El parte de la creencia de que Dios ha creado el mundo. A partir de ahí tenemos, según él, tres formulaciones: (1) la ley de Moisés que afirma que el mundo ha sido creado *ex nihilo*. (2) Platón, que afirma que el mundo ha sido dotado de existencia (generado), pero a partir de una materia preexistente; y (3) Aristóteles, que afirma que el mundo es eterno a partir de una materia prima eterna. En definitiva tenemos la afirmación de la creación de la nada o de la eternidad del mundo.

A partir de ahí, su argumentación sigue el silogismo deductivo. El mundo o ha tenido un inicio o ha sido eterno. Si ha tenido un inicio debe tener un Dios –como hemos dicho–. Si es eterno su existencia puede ser demostrada siguiendo una prueba aristotélica. Luego es posible afirmar la existencia de Dios. Pero Maimónides no cree en la doctrina de la eternidad del mundo. Expone los argumentos de Aristóteles sobre este tema, sin embargo concluye que estos son fruto de una mera opinión reconocida por el Estagirita y que los argumentos no tienen naturaleza demostrativa (II, 15). Por otra parte, expone el argumento de que si el mundo es eterno, entonces todo existiría necesariamente por lo que no podría existir cambio. Pero esta hipótesis chocaría con la evidencia de la variedad de características de los cielos.

Maimónides afirma, a su vez, que la diversidad celeste no obedecee a una explicación emanatista, que no puede constituir el mundo sensible puesto que implicaría la necesidad de la materia y la incapacidad de que

el mundo fuera diferente a como es. Así, retoma en la finalidad del mundo creado el concepto de emanación dado a la Voluntad divina como causa eficiente, pero desde Dios como ser incorpóreo, como ser separado, utilizando una metáfora bíblica fácilmente reconocida en autores anteriores: «Este mismo término [emanación] se ha aplicado en hebreo a Dios (¡ensalzado sea!) por similitud con el hontanar de agua que se difunde, conforme hemos dejado expuesto!» (II, 12).

c) Teología negativa

Una extensión conceptual de esta hermenéutica racional del relato bíblico aparece en su concepción de la teología negativa a la hora de hablar de los atributos divinos, defendiendo así la pureza del dogma monoteísta. Esta concepción se inspira en la filosofía aristotélica que estipula que todo cambio o «accidente» sobrevenido a un ser es una indicación de una imperfección. Si esto es así, los atributos corpóreos que aparecen en el relato bíblico tomados de una forma profunda implicarían la imperfección de Dios. Por lo tanto, es necesario que Dios no tenga ningún atributo, de modo que solo se puede hablar de acciones o atributos de Dios en términos negativos, y especialmente de su esencia: así, el atributo divino de la sabiduría es la ausencia de ignorancia.

Esta teología negativa se emplea, a la vez, como argumento contra la interpretación cercana al paganismo del sentido de la Escritura y contra la trinidad esencial de Dios del cristianismo. (1) Efectivamente, la afirmación de que Dios es uno, con unidad real, de manera que nada compuesto se encuentre en Dios, sin posibilidad alguna de división, supone para el maestro judío que Dios carece de todo atributo «esencial», sin ninguna condición, es decir que excluye la idea de cuerpo, o sea, la idea de los antropomorfismos que figuran en la Biblia y en la *Hagadá* rabínica, pero (2) también que posea un atributo esencial: «Es como lo que afirman los cristianos: "es uno y, al par, trino, y los tres son uno", que es como si se dijera: "es uno, pero posee numerosos atributos, y él con sus atributos es uno», aun descartando la corporeidad y admitiendo la simplicidad absoluta, cual si nuestro propósito fuera únicamente averiguar cómo debemos expresarnos y no cómo debemos creer» (I, 50).

La teología negativa no supone según Maimónides el que no pueda realizarse una ciencia divina, como hemos visto al hablar de Dios, puesto

que en Dios la unidad queda conservada, toda vez que es pensamiento supremo y al ser el pensamiento, es acto de pensar.

d) La materia

La reflexión de Maimónides sobre la materia cobra valor a partir de los principios atomistas usados por los mutacálimes que, como hemos visto, Maimónides atacó. En este campo de estudio el maestro sefardí recurrirá a la física aristotélica, especialmente a la teoría hilemórfica. El atomismo teológico al afirmar que los átomos no tenían conexión entre sí y al vaciarlos de su contenido materialista y fisicalista, hacía depender los mismos de Dios tanto en su creación como en su ordenación. Frente a la autonomía del movimiento atómico de la filosofía griega, el atomismo teológico islámico sometía el movimiento de los átomos a Dios en su omnipotencia y divina voluntad. Esto llevaba a afirmar una teología exclusivamente creacionista y ocasionalista.

La crítica de Maimónides descansará en la crítica aristotélica a la física atómica y sus correlatos sobre la divinidad. Insiste en la incoherencia de un atomismo que al final termina siendo materialista y que es incapaz de dar respuesta al sentido de la vida humana ni a la providencia divina. Maimónides realiza, pues, una interpretación del hilemorfismo aristotélico en el que subraya la potencialidad de la materia (*hyle*) y la necesidad de un motor que impulse el cambio y movimiento. Pero el seguimiento del pensamiento aristotélico no excluye algunos elementos neoplatónicos como es el decaimiento ontológico de la materia y su visión pesimista en cuanto degradación epistemológica.

2.3. Filosofía y profecía en Maimónides

Hemos ido viendo que en Maimónides conviven en su hermenéutica racional diversos planos epistemológicos que tienen en cuenta tanto la Escritura y la tradición rabínica, como la especulación de la racionalidad filosófica. Ello le lleva a realizar algunas lecturas racionalistas sobre aspectos teológicos como Dios, el mundo y, también, los aspectos prácticos de la vida religiosa judía, como en el caso de los mandamientos, el hecho de admitir la supremacía de las leyes de la naturaleza frente al intervencionismo divino, o a realizar una lectura en la que la providencia divina es limitada evitando el determinismo y preservando la libertad

humana y sus elecciones éticas. Esto le supuso una seria consideración sobre la compatibilidad entre la providencia divina, la libertad y la presciencia divina.

La conjunción de los planos de conocimiento son las bases y herramientas para alcanzar la sabiduría que tiene como fin el amor intelectual de Dios y la puesta en práctica de sus leyes. Con Aristóteles, Maimónides piensa que la vida virtuosa se desarrolla desde el estudio y el conocimiento que se extiende a la vida práctica. Pero más allá del Estagirita, piensa que este estudio implica el conocimiento y la reflexión filosófica sobre el mundo y la religión. Y la figura ejemplar para alcanzar este ideal de sabiduría, Maimónides lo encuentra en el profeta, ya que en él se puede ver un conocimiento intelectual al que se le suma la inspiración divina y que se desarrolla desde la perfección ética. La suma de estos tres elementos no está regido por la necesidad exclusivamente, sino que deviene por la suma de la divina voluntad y el esfuerzo humano. El ser profeta no se alcanza como piensan los paganos en el resultado de una acción arbitraria de Dios y, por lo tanto, ajeno a la propia perfección humana. Pero tampoco es solo una perfección que se alcanza mediante el ejercicio de la virtud actualizando lo que está en potencia, con las solas fuerzas humanas, al modo de los filósofos. Maimónides piensa que el estado de profeta se obtiene en la suma de la llamada y la ayuda de la voluntad divina y de la fuerza humana. Es decir Dios da a algunos hombres la potencia de ser profeta que el hombre ha de actualizar (II, 33).

La profecía se presenta como un grado de conocimiento capaz de explicar lo que no alcanza el hombre por su facultad intelectiva. Maimónides define la profecía como una emanación de Dios mediante el Intelecto activo que actúa, en primer lugar, sobre la facultad racional y, después, sobre la facultad imaginativa (II, 36). En este sentido la profecía es el estado más elevado del hombre y el ápice de la percepción asequible a su especie, y tal estado es la culminación de la facultad imaginativa. En sintonía con lo dicho anteriormente la profecía no depende solo de la perfección intelectual de todo hombre y, a la vez, es recibida en dos facultades: la racional y la imaginativa, que es una facultad material del cuerpo humano, sujeta a cambio.

La profecía no se da en todos los hombres. Así, (1) en los sabios especulativos la emanación del intelecto activo se derrama únicamente sobre la facultad racional, debido bien a un déficit nacido de la voluntad divina (falta de emanación), bien por exceso de racionalismo. (2) En los estadistas, legisladores, adivinos, agoreros y forjadores de sueños verdaderos, la emanación recae exclusivamente sobre la facultad imaginativa, sin intervención de la racional, mostrando bien por falta de formación o de ejercicio de la racionalidad. Por último (3) tenemos a los profetas, en quienes la emanación se difunde conjuntamente sobre ambas facultades, a saber: la racional y la imaginativa. La profecía, pues, depende de la conjunción de la emanación en las facultades racional e imaginativa, del grado de perfección a través de la perfección del estudio y el esfuerzo humano (racional), y de la perfección de iluminación (imaginativa), dependientes de la emanación que tiene su origen en la voluntad divina.

A partir de aquí, Maimónides expresa que en la profecía son necesarias (1) la perfección de la *facultad racional* que se adquiere mediante el estudio; (2) la perfección de la *facultad imaginativa* en su primitiva formación; y (3) finalmente, la perfección de la ética derivada del apartamiento intelectual de todos los placeres corporales y el apaciguamiento del deseo de vanas y perniciosas grandezas. Es decir, la sabiduría es la suma de la perfección propia de la racionalidad aristotélica, de la visión profética y de una conducta adecuada, y en ello destaca el profeta. Se aparta así, Maimónides de la profecía tal como lo entendían el peripatetismo árabe, como el caso de Avicena, para quien la profecía se alcanza fundamentalmente a través del grado más perfecto del intelecto humano, el intelecto santo; o de Averroes, quien consideraba la profecía desde el plano sobrenatural, procediendo de Dios o de las inteligencias liberadas de la materia.

El pensamiento de Maimónides provocó reacciones adversas por parte de los autores que defendían la interpretación literal de la Biblia y del Talmud y que llevó a que los judíos castellanos denunciaran como herética la *Guía de los perplejos* o la crítica de Samuel ben Abraham de Montpellier; mientras que fue mejor aceptada en general por los judíos que vivían en la corona aragonesa. También provocó reacciones adversas a quienes tachaban el pensamiento de Maimónides como excesivamente racionalista, es el caso del antirracionalismo defendido por algunos

cabalistas, si bien existían otros como Samuel ibn Tibbon que fue defensor y traductor de la *Guía de perplejos.*

Tras los intensos debates a favor y en contra, podemos afirmar que su obra, especialmente la filosófica, modeló las concepciones judías modernas, presentándose como modelo de reflexión filosófica y de introducción del racionalismo en la enseñanza del judaísmo. El pensamiento de Maimónides también tuvo una influencia en el pensamiento de las culturas vecinas, como era el modelo común en la Edad Media. Ya los cristianos habían usado técnicas exegéticas judías, registradas desde el renacimiento carolingio hasta el pensamiento de la Abadía de San Víctor. En lo que se refiere a la *Guía de perplejos*, el cristianismo no vio en la obra tanto un arsenal filosófico de soluciones a los problemas concretos, como un tipo de aproximación de la razón a la revelación con el que poder afrontar el reto de la llegada del pensamiento aristotélico y de Averroes. Traducida al latín, la *Guía* tuvo gran circulación en los autores escolásticos, como Tomás de Aquino, quien la usó especialmente en el tema de la creación. No fue el único libro, como hemos señalado, la *Fons vitae* fue una obra básica y clave en el pensamiento del agustinismo franciscano, así como el *Libro de las definiciones* de Isaac el Judío, fue un diccionario muy apreciado por los intelectuales cristianos medievales.

Las relaciones entre los filósofos cristianos y judíos también tuvieron unas etapas de confrontación dialéctica, a través del intercambio de la discusión religiosa, como serán los casos de las disputas de París (1240), Barcelona (1263) y Tortosa (1414 y 1415). Estas disputas promovieron una literatura polémica y apologética escritas en hebreo y en latín que tenían tanto tonalidades más bruscas –como el caso de Pedro el Venerable–, como más respetuosas –el caso de Raimundo Lulio–. También muestran un gran conocimiento cristiano del pensamiento judío, es el caso de la obra del dominico Ramón Martín, provocando, a su vez, una profundización filosófica de los pensadores judíos.

TEXTOS

1. IBN GABIROL

M. — Luego es menester que en las substancias espirituales y corporales haya diversos órdenes de voluntad en penetrabilidad e impresión, según la diversidad de las substancias en superioridad e inferioridad, cercanía y apartamiento, espiritualidad y corporalidad, pues la causa de la diversidad de acciones de la voluntad proviene de la materia que recibe su acción, no de la voluntad en sí, como muchas veces te he mostrado. Según esto, es menester que la voluntad, que, sin tiempo, sostiene todas las formas; ejemplo además de que la voluntad universal haga la forma universal en la materia de la inteligencia, es que la voluntad particular, eso es, la inteligencia particular, hace la forma inteligible particular en el alma, esto es, que la inteligencia introduce esta forma en el alma y la infunde de pronto y sin tiempo en ella; lo mismo hace en la materia del alma la vida y el movimiento esencial y hace en la materia de la naturaleza y en la materia que está bajo ella el movimiento local y los demás movimientos. Pero todos los movimientos son derivados de la voluntad, luego es menester que todas las substancia espirituales y corporales sean móviles por la voluntad; ejemplo además de que la voluntad mueve todas las substancias y cuerpos, es que la voluntad del alma mueve al cuerpo o hace descansa a alguno de sus miembros, v. gr., cuando se retiene el aliento, que es lo contrario de haber movimiento. Y este movimiento, difundido en todas las substancias por la voluntad, es diferente en fortaleza y debilidad por la diversidad de las substancias que le reciben, no por la diversidad en sí de la voluntad, como te he dicho muchas veces [...].

M. — Describir la voluntad es imposible, pero casi se describe cuando se dice que es una virtud divina que hace la materia y la forma y las enlaza, difundida desde los uno a lo profundo, como se difunde el alma en el cuerpo. Ella todo lo mueve y todo lo dispone.

La fuente de la vida, Trad. Federico de Castro, rev. Carlos del Valle, Riopiedras Ediciones, Barcelona 1987, V, 35, 36, pp. 258-259.

2. MAIMÓNIDES

Texto 1

Capítulo 51. [Necesidad de excluir de Dios los atributos, para evitar contradicciones].

Hay en el ser muchas cosas claras y patentes: unas son nociones primarias y sensibles, otras a ellas parejas, de manera que, aun dejando al hombre cual es, no necesitaría demostración al respecto, v. gr.: la realidad del movimiento, libertad de acción humana, manifestaciones de la «generación» y «corrupción» [...] Pero desde que surgieron opiniones extrañas, debidas a los equivocados o quienes abrigaban una intención cualquiera, y con tales teorías se oponían a la naturaleza del ser, negaban la realidad sensorial, o pretendían la existencia de lo inexistente, los hombres de ciencia necesitaron afianzar la realidad de esas cosas evidentes e invalidar la de las meramente supuestas. Así vemos que Aristóteles fundamenta el movimiento porque había sido negado y demuestra la inexistencia de los átomos porque había sido estatuida su realidad.

De la misma categoría es la obligatoriedad de descartar del Creador (¡exaltado sea!) los atributos «esenciales», admitido es una noción primaria que el atributo difiere de la esencia del sujeto de quien se predica, una circunstancia determinada de la misma y, por tanto, un «accidente». Si fuera la esencia misma de dicho sujeto, resultaría una tautología, como si dijéramos que «el hombre es el hombre» [...]

Es evidente, por tanto, que el «atributo» es una de estas dos cosas: o la esencia misma del sujeto de quien se predica, en cuyo caso es la explicación de un término, lo cual no descartamos con respecto a Dios, aunque en otro aspecto, como se expondrá, o bien el atributo es distinto del sujeto de quien se predica, un concepto sobreañadido a este, lo cual llevaría a hacer del atributo un accidente de dicha esencia. Pero, al excluir de los atributos de Dios la denominación de «accidente», no se elimina la idea del mismo, porque todo cuanto se añade a la esencia es accesorio a esta y no perfecciona su realidad: tal es precisamente el concepto de «accidente». Añadamos que si en ese caso hubiera numerosos atributos, habría muchas cosas eternas; pero no hay «unidad», sino admitiendo una esencia singular y simple, en la cual no hay composición ni multiplicidad de nociones, una solamente por dondequiera que se la mire y desde cualquier punto de vista que se la considere, que no puede fraccionarse en dos ideas en modo alguno ni par ninguna causa, ni se hallara en ella multiplicidad dentro ni fuera del espíritu, como se demostrara en el presente Tratado.

Guía de perplejos, ed. David González Maeso, 3ª ed. Trotta, Madrid 2001, I, 51, pp. 150-141.

Texto 2

Capítulo primero. [Dios único e incorpóreo, primer motor del universo].

Segunda especulación de esos mismos. Aristóteles formuló este principio: Si se da un compuesto de dos cosas diferentes, una de las cuales existe por separado del mismo, es menester que la otra tenga asimismo existencia, aislada del compuesto, porque si su conjunción fuera requisito imprescindible, como sucede con la materia y la forma física, ninguna de las dos podría existir, comoquiera que fuese, sin la otra. Así, pues, el hecho de que una de las dos exista separadamente, demuestra su mutua independencia y se sigue que la otra forzosamente existirá. Por ejemplo: si el ojimiel existe, e igualmente la miel sola, consecuencia necesaria será que el vinagre existe también solo.

Luego de exponer esta proposición, añade: Encontramos muchas cosas compuestas de un motor y lo movido, es decir, que mueven otra cosa, y, al producir ese movimiento, ellas a su vez lo reciben de un tercero. Esto está claro para todos los elementos intermediarios en el movimiento. Pero nos encontramos igualmente con un algo movido que no mueve, y es lo último aballado; por tanto, es del todo necesario exista un motor no que es el primer motor. Como no hay en él moción posible, tampoco es divisible, ni un cuerpo ni cae bajo el tiempo, de conformidad con la demostración anterior.

Guía de perplejos, ed. David González Maeso, 3ª ed. Trotta, Madrid 2001, II, 1, pp. 242-243.

EJERCICIOS DE AUTOEVALUACIÓN

1. ¿En qué consiste la Fuente de la Vida según Ibn Gabirol?
2. ¿En qué medida podemos hablar del racionalismo aristotélico de Maimónides y cómo se diferencia del de Averroes?
3. ¿Cómo definiríamos la hermenéutica racionalista de Maimónides?

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Traducciones en español

IBN GABIROL, «Keter Malkut (Corona real) de Selomoh ibn Gabirol (versión literal)», traducción de Rafael Cansinos, *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección de hebreo*, 11 (1962) 57-79.

—, *Selección de perlas (máximas morales, sentencias e historietas)*, intr. y not. por David Gonzalo Maeso, Ameller, Barcelona 1977.

—, *Selomo Ibn Gabirol. Poesía Secular*, trad., ed bilingüe y not. de Elena Romero, Alfaguara, Madrid 1978.

—, *La kábala del Kéter-Malkut. La corona-el reino*, intr. y est. de Chantal Maillard, Ediciones Andaluzas Unidas, Sevilla 1986.

—, *Selomo Ibn Gabirol. Poemas*, Universidad de Granada y Universidad Pontificia de Salamanca, Granada 1987.

—, *La corrección de los caracteres*, intr., trad. y not. de Joaquín Lomba, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza 1990.
—, *Poesía religiosa*, Mª José Cano Pérez, Ed. Universitaria de Granada, Granada 1992.
—, *La fuente de la vida*, traducción de Federico de Castro y Fernández, revisada por Carlos del Valle, Riopiedras ediciones, Barcelona 1987.
—, *El libro de la fuente de la vida,* Málaga, Sirio, 1990.
MAIMÓNIDES, *Sobre el Mesías: carta a los judíos del Yemen; Sobre astrología: carta a los judíos de Montpellier,* notas biográficas, intr., trad. y not. por Judit Targarona Borrás, Riopiedras, Barcelona 1987.
—, *Cinco epístolas de Maimónides*, intr., trad. y not. por María José Cano y Dolores Ferre, Riopiedras, Barcelona 1988.
—, *Cartas y testamento de Maimonides (1138-1204)*, ed. de Carlos del Valle, Monte de Piedad y Caja de Ahorros, Córdoba 1989.
—, *Tratado de los artículos de la ley divina*, trad. de David Cohen de Lara; intr. por Jacobo Israel Garzón, Riopiedras Ediciones, Barcelona 1991.
—, *Guía de perplejos*, ed. David González Maeso, 3ª ed. Trotta, Madrid 2001.
—, *Maimónides, ética (los ocho capítulos),* ed. Carlos del Valle, Aben Ezra, Madrid 2004.

Manuales

COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía, vol. 2: De san Agustín a Escoto*, Ariel, Barcelona 1989 (2ª ed.). Filosofía judía: 204-207.
CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza Editorial, 2011. Tomo 2. El pensamiento de al-Ándalus (siglos IX-XIV). Maimónides: 139-168.
GILSON, Étienne*, La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, 1989 (2ª ed.). La filosofía judía: 343-351.
LEÓN FLORIDO, Francisco, *Historia del Pensamiento Clásico y Medieval*, Escolar y Mayo, Madrid 2012. La filosofía judía: 292-297.
MARTÍNEZ LORCA, Andrés, *La filosofía medieval. De al-Farabi a Ockham*, Barcelona, Batiscafo, 2015. Maimónides: emerge el judaísmo filosófico: 83-96.
MERINO, José*, Historia de la filosofía medieval*, BAC, Madrid 2001. Filosofía judía: 157-161.
RAMÓN GUERRERO, Rafael, *Filosofías árabe y* judía, Madrid, Ed. Síntesis, 2001. Capítulos 10-11: 247-295.
—, *Historia de la filosofía medieval*, Akal, Madrid 2002. La filosofía judía: 74-80.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona 2004 (3ª ed.). Moisés Maimónides y la filosofía judía: 470-471.

SARANYANA, Josep-Ignasi, *Breve historia de la filosofía medieval*, Eunsa, Barañain (Navarra) 2001. La filosofía judía andalusí: 67-68.

—, *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*, Eunsa, Barañain (Navarra) 2007 (2ª ed., aumentada y revisada). La filosofía judía: 220-226.

Literatura secundaria en español

ANTELO, Antonio; CRUZ, Miguel; GÓMEZ, Mariano; MARTÍNEZ, Andrés, *Filosofía medieval judía en España*, Fundaicón Fernando Rielo, Madrid 2000.

BELTRÁN, Miquel, *El dios de Maimónides*, Libros Certeza, Zaragoza 2005.

CANTÓN, José Luis (ed.), *Maimónides y el pensamiento medieval. VIII Centenario de la muerte de Maimónides.* Actas del IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Córdoba 9, 10, 11 de diciembre de 2004, Servicio de Publicaciones, Córdoba 2007.

HESCHEL, Abraham Joshua, *Maimónides*, Muchnik, Barcelona 1995.

KRAEMER, Joel L., *Maimónides. Vida y enseñanzas del gran filósofo judío*, Editorial Kairós, Barcelona 2012.

MARTÍNEZ, Andrés, «Los límites del aristotelismo en Maimónides», en MARTÍNEZ, Andrés (coord.), *Maestros de Occidente. Estudios sobre el pensamiento andalusí*, Trotta, Madrid 2007, pp. 165-172.

MILLÁS, José María, *Selomó Ibn Gabirol, como poeta y filósofo*, CSIC, Madrid/ Barcelona, 1945 (Reedición: *Šĕlomó ibn Gabirol como poeta y filósofo*, Estudio preliminar María José Cano, Universidad de Granada, Granada 1993).

ORTEGA, Juan Fernando, *La filosofía de Ibn Gabirol*, Universidad, Málaga 1983.

—, *Ibn Gabirol (1021/22 – 1059/60)*, Ediciones del Orto, Madrid 1995.

PELÁEZ DEL ROSAL, Jesús (ed.), *Sobre la vida y obra de Maimónides*, I Congreso Internacional (Córdoba, 1985), El Almendro, Córdoba 1991.

ROMANO, David (ed.), *Maimónides y su época*, Ministerio de cultura – Junta de Andalucía – Diputación provincial – Ayuntamiento de Córdoba, Córdoba 1986.

SALVATIERRA, Aurora, *La muerte, el destino y la enfermedad en la obra poética de Y. ha-Levi y S. ibn Gabirol*, Servicio de Publicaciones de la Universidad, Granada 1994.

TARGARONA, Judit; SÁENZ-BADILLOS, Ángel; IZQUIERDO, Ricardo (coord.), *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2001.

UNIDAD DIDÁCTICA III

LA FILOSOFÍA EN EL MUNDO CRISTIANO I. LA ÉPOCA DE LOS DOS RENACIMIENTOS (IX-XII)

TEMA VI

LA FILOSOFÍA EN EL SIGLO IX-XI: EL RENACIMIENTO CAROLINGIO Y EL NACIMIENTO DEL RACIONALISMO

Manuel Lázaro Pulido

Introducción al Tema: en el que presentamos la novedad del remamiento en torno a la corte de Carlomagno, el bache del siglo X y presentamos la figura del siglo XI: Anselmo de Canterbury

INTRODUCCIÓN AL TEMA

En el año 800, el 25 de diciembre, Carlos, rey de los Francos, nieto del Merovingio Carlos Martel e hijo de Pipino el Breve, es coronado «emperador de los Romanos» por el papa León III, quien lo designa defensor de la «Ciudad de Dios» contra sus enemigos, continuando la elección de su padre, que había sido nombrado «defensor de la Iglesia» en la «Donación de Pipino» (*Promissio Carisiaca*) el año 756. Es el signo de una labor de reconstrucción del imperio de Occidente a través de campañas de consolidación y expansión territorial que abarcan Lombardía, Baviera y Sajonia y el establecimiento de una zona de seguridad frente a los musulmanes en el noreste de la península Ibérica. Carlomagno tiene que impulsar y afianzar tres espacios (geográficos pero también intelectua-

les) y esa labor tendrá una significación dentro de la historia del pensamiento filosófico y teológico. (1) El primer espacio es el interior. Se trata de reafirmar el Imperio, su territorio, es decir, la identidad de la *cristiandad imperial* dentro de la era de la *christianitas medieval*. Para ello será necesario afianzar los estudios, recuperando la tradición romana en toda su extensión: el pensamiento grecorromano y la teología patrística. Los otros dos espacios son externos y su distanciación implica, también, fijación de la identidad. (2) Una vez confirmada la región Lombarda, Carlomagno asegura los Estados pontificios, de hecho la coronación del papa León III implica la ruptura con el Imperio bizantino, lo que supone la imposición de la romanidad frente a Bizancio. La disputa se mantendrá en el escenario teológico en dos temas: el *filioque* y el la *iconoclastia*. (3) El establecimiento de la cristiandad en tierras occidentales, supone la identificación del Occidente con el cristianismo en la lengua de los romanos: el latín. Es necesario tomar lugar frente al islam. Carlomagno controló los sarracenos en el Mediterráneo y, como hemos señalado, estableció una línea férrea en España. Este espacio influyó también en el incremento de los estudios teológicos.

En la época carolingia podemos situar el primer renacimiento medieval, pues en su horizonte está presente la renovación del pensamiento de la nueva época a partir de las bases de la cultura grecorromana presentados por autores como Boecio e Isidoro de Sevilla. De esta forma, Carlomagno realiza una integración entre el pasado y el nuevo horizonte constituyendo una cristiandad católico-romana bajo la guía del imperio. Con Carlomagno se institucionaliza la cristiandad, y en ese empeño es necesario realizar una revisión de la racionalidad de la fe. La Iglesia estaba convencida de que el asentamiento de la nueva era necesitaba profundizar en las bases intelectuales del cristianismo ante el paganismo y, por lo tanto, de la necesidad de una mínima instrucción cristiana. El nuevo orden cultural precisaba de un nuevo orden sociopolítico fundado en una programación intelectual y espiritual, una nueva arquitectónica del saber que siguiera los pasos de la cultura grecorromana tal como lo había afrontado la patrística. Carlomagno tiene una sincera piedad y amor a las letras que no es incompatible con la necesidad política y administrativa del nuevo proyecto y que, al contrario, se complementa. Se trata de elevar la educación cristiana del imperio cristiano de Carlo-

magno y de la elevación cultural de los encargados de mantenerlo espiritual e intelectualmente: el clero y la nobleza responsable de la labor funcionarial y de los asuntos administrativos del Estado. Y con este empeño de renovación, de renacimiento, surgirá una primera escolástica, un primer foco de conocimiento que tiene como paradigma la *Escuela palatina*.

Este primer renacimiento pondrá las bases del pensamiento medieval posterior que desarrollará las instituciones de estudio, el fortalecimiento del currículo básico, la metodología racional –filosófica y teológica– y sentará las bases de la correcta recepción de las fuentes, asegurando un aprecio por las letras, en aras a construir un proyecto de *humanitas* universal desde occidente, basado en la *christianitas medieval*.

Con la corte de Aquisgrán se proyecta una racionalización del método teológico, clausurando definitivamente la antigüedad y asentando el pensamiento occidental. Tras un siglo X definido por la decadencia determinada por los graves problemas sociales y políticos, junto a las incursiones de normandos, húngaros y árabes, que imposibilitan el proyecto de *christianistas medieval* como «imperial», y en la que solo parece brillar los ecos del esfuerzo de Alfredo el Grande (849-899) en Inglaterra y el desarrollo de la reforma cluniacense, resurge el pensamiento racional en el siglo XI, de la mano de un renacimiento cultural que tocará el establecimiento de doctrinas nacidas de las escuelas catedralicias y monásticas, especialmente en Francia y algunas experiencias jurídicas y médicas en Italia. En este ambiente surge la figura en la que nos fijaremos: Anselmo de Canterbury.

1. LA ESCUELA PALATINA DE AQUISGRÁN Y LA RENOVACIÓN DE LA FILOSOFÍA

1.1. La Escuela palatina y la Escuela monástica

La Alta Edad Media (ss. VI-XI) gestiona los ecos del final de la Edad Antigua, y la dialéctica mantenida con la irrupción de los pueblos bárbaros. Ello lleva a un cambio del modelo de educación tanto a nivel institucional (las escuelas existentes en el mundo grecorromano), como de los agentes de la educación, textos y métodos fundamentales. No existe

una ruptura traumática con la herencia grecorromana, pero sí un cambio operado por el triunfo del cristianismo como agente de cultura. El asentamiento de los pueblos bárbaros provocó una falta de homogeneización en la legislación sobre la instrucción, ya que los ideales de la educación no siempre coincidían con los de la sociedad. Mientras que los Ostrogodos insistían en el estudio de las disciplinas capaces de crear una élite experta en las letras y las leyes (derecho, gramática y medicina), los Godos, más cercanos a las virtudes propias de gente preparada en la guerra, veían en los valores de las escuelas romanas el lugar propicio para la educación. No obstante, el impulso educativo se va alejando al tiempo que el nuevo Occidente va olvidando temporal y geográficamente los ecos de Roma. Una vez asentados los pueblos bárbaros la inercia hace que las escuelas sigan enseñando los contenidos de las escuelas antiguas, especialmente al modo romano. Pero el reto no estribaba en mantener lo existente, la cultura heredada, sino en hacer frente a la nueva cultura que se iba instalando, al nuevo tiempo que se iba imponiendo en la sociedad entera y no sólo en las élites aristócratas. Esta nueva cultura nace de la convivencia del cristianismo con la cultura bárbara, en la nueva *christianitas medieval*.

El cristianismo no se alzó como enemigo de los nuevos pueblos, sino que vio en ellos una ocasión de transformación, como hemos visto en Martín de Braga. De esta forma, rescató los elementos culturales de la época clásica como herramientas propedéuticas de entendimiento de la fe cristiana al servicio de la conversión del pueblo bárbaro que acabó convirtiéndose. Así –y a través del modelo formativo (pastoral y educacional)– pervivió parte de la cultura humanista grecorromana amén de desarrollar sus elementos propios. Con la llegada de la «cristiandad imperial» de Carlomagno la enseñanza laica y eclesiástica comienza a ir tomando forma, orientándose poco a poco el peso de la balanza hacia la segunda, pero sin llegar a confundirse. A su vez, en la medida en que el mundo feudal se va imponiendo, la escuela urbana tiene que dejar paso a otras escuelas. Este periodo conoce su momento clave en el impulso cultural de la época carolingia, destacando la figura central de Alcuino de York y su influjo desde el célebre monasterio de San Martín de Tours. Alcuino de York muestra una meta educativa en la Corte de Aquisgrán que va a estar presente en la educación medieval: hacer posible una

«nueva Atenas», a su juicio con más esplendor, al estar ennoblecida por la enseñanza de Cristo, superando así la Academia griega. El impulso educador nace de la intención de Carlomagno de eliminar la decadencia del clero y subrayar la estrecha relación existente entre un modo de comportamiento moralmente correcto sobre una sólida formación a través del estudio cuidado de los textos, tal como indica en la encíclica *De litteris colendis* (posiblemente redactada por Alcuino).

La educación hereda del mundo antiguo, especialmente de la Antigüedad tardía, el concepto de escuela. La escuela medieval (*sc(h)ola*) designa tanto el lugar donde se desarrolla el proceso de enseñanza, como un modelo de estudio que se distingue del desarrollo posterior, especialmente a partir del siglo XIII con el nacimiento de los Estudios (*studia*) y la Universidad. Durante la Edad Media se irán desarrollando diferentes tipos de escuelas dependiendo del lugar donde se desenvuelve la enseñanza y el modo de enseñanza. Estas escuelas van sustituyendo las instituciones educativas de la Antigüedad.

La educación medieval tiene el reto de combinar la formación teológica con el servicio pastoral. De hecho, el texto fundamental, la base de la comprensión descansa en la Biblia, pero el estudio de la Sagrada Escritura pasa por una serie de lecturas que comprenderán el entendimiento teológico –racional– de la Revelación, tanto como la sabiduría de vida. Esto significa que la hermenéutica bíblica realizada desde la teología precisaba de los elementos racionales necesarios, a saber, la cultura antigua en la que se fueron desarrollando las primeras escuelas catequéticas, especialmente las alejandrinas. De este modo, desaparecidas las escuelas antiguas, las escuelas nacidas en la Edad Media de la mano del cristianismo tendrán que fomentar el estudio de la cultura grecorromana como herramienta necesaria para la educación y la formación cristiana. Antes de la reforma carolingia existía un protagonismo de cierta importancia de las escuelas públicas que va cayendo en decadencia. En el ámbito eclesial sabemos de la existencia de las *escuelas presbiterales (o clericales)* a partir del siglo VI que se dedicaban a la formación de los futuros clérigos, aunque no se conoce el alcance que tenían, es decir, si solo se formaban a los futuros sacerdotes o también acogían en su seno a otros niños para educarlos.

La época no era fácil, diversos acontecimientos socio-culturales como la llegada del islam al norte de África y la península Ibérica, las guerras ocurridas en tierras italianas, o el debilitamiento de la monarquía en tierras galas, provocan un cambio en las costumbres y un cierto desconcierto administrativo y también educativo que merecerán una respuesta cuando la ocasión lo propicie. Y este es un elemento esencial del renacimiento carolingio, cuyo fruto más propio es la Academia y la Escuela palatina, pero que supone una promoción del sistema educativo en general y los diversos tipos de escuela existentes, con importantes derivaciones en el terreno filosófico y teológico.

a) La Escuela palatina

Como hemos señalado, Carlomagno estaba empañado en devolver al clero la dignidad fundada en una sólida formación intelectual y un comportamiento moral, así como de proporcionar una cuidada instrucción para el desempeño de las responsabilidades administrativas. Esto involucraba una reforma de la educación en la enseñanza monástica, pero también en la formación de los laicos. Esta formación laica tiene su reflejo en la *Academia palatina* (nombre tomado de la institución griega), espacio de reunión y de discusión de cuestiones religiosas y profanas y espacio de encuentro de los sabios y eruditos de su tiempo. También representa la institución señera de la *Escuela del palacio*, ámbito de formación de los nuevos administrativos, juristas y burócratas de la Corte. Para ello se utilizarán textos legislativos y personas que se juzgan adecuadas para tal fin.

Este esfuerzo es, sin duda, el que contribuyó más al despertar de la cultura. La labor fue confiada en el 781 a Alcuino de York. Él mismo había sido formado en la escuela episcopal de Jarrow, que había fundado Beda el Venerable. El impulso de la Escuela palatina tuvo se plasmó en el establecimiento de numerosas escuelas episcopales y monásticas, como se observa en la en la *Admonitio generalis* remitida por Carlomagno a los obispos reunidos en sínodo en Aquisgrán el 23 de marzo de 789 de organizar «escuelas de lectura para los jóvenes en cada monasterio e obispado, donde se puedan aprender los salmos, las notas, el canto, el cálculo, la gramática, y encontrar los libros canónicos con corrección esmerada [...]». Se trata de una promoción cultural que afecta

a las instituciones educativas y culturales como lo muestra el hecho de que se pida la realización de libros de calidad. El surgimiento de la escuela palatina implicará la revalorización del estudio de las herramientas clásicas para el estudio de la Biblia –recensionada por el propio Alcuino de York– y el establecimiento de las bases curriculares asentadas en el estudio de las Artes Liberales como disciplinas propedéuticas del estudio superior de la Biblia, como veremos más tarde.

En el siglo IX aparecen reflejos de este impulso carolingio en ciertas cortes, así vemos, de forma paradigmática a Carlos el Calvo (823-977) discutir de cuestiones de alta especulación teológica e impulsar los estudios y traducciones de las fuentes griegas como Dionisio el Areopagita, realizado por Juan Escoto Eriúgena. Las escuelas palatinas, al reflejo de las monásticas y las eclesiásticas, irán realizando regulaciones («espejos» de laicos) en las que no se olvidará la enseñanza moral.

Esta diferenciación pone en evidencia que en la medida en que se separan las carreras escolares de los laicos y los eclesiásticos, se realiza de forma más generalizada la formación interna de los monasterios. Y, a la vez, se va imponiendo la forma rural que afecta a las escuelas urbanas y en ellas las laicales (comunales), provocando la sustitución de la escuela civil por la escuela eclesiástica.

b) La Escuela monástica o claustral

Aunque hablamos en la Edad Media de enseñanza laica y también nos referimos a la enseñanza eclesiástica, y sabemos que estas fueron claves como espejo original en la enseñanza monacal, la verdad es que la escuela monástica –la enseñanza y el esfuerzo cultural de monasterios, primero, y de las órdenes religiosas, después– constituye el elemento definitorio o más característico de la educación medieval. En algunos casos las escuelas monásticas introducen elementos culturales derivados de la enseñanza clásica desconocidos por los habitantes, es el caso de Gran Bretaña (Canterbury, Malsmesbury…), jugando así un papel de primera magnitud en el establecimiento y desarrollo de la cultura. Por ejemplo, en Inglaterra se establece un entendimiento entre monacato y aristocracia de modo que los aristócratas inician sus estudios en las escuelas de los monasterios. Poco a poco surgen monasterios que se constituyen en faros de irradiación cultural –Bobblio y Monte Casino en Italia, Fleury

(Saint-Benoît)-sur-Loire, San Martín de Tours y Saint Denis en Francia, Reichenau en Alemania–. Cuando en el siglo X parece haber un relajamiento en la vida intelectual medieval, los monasterios seguirán manteniendo el pulso cultural y educativo, allí surgen figuras personales de gran renombre con periodos abaciales de gran fruto como Odón (926-942) que hará renacer con fuerza experiencias monásticas tan importantes como Cluny.

La escuela monástica encuentra su divisa en el principio benedictino (*ora et labora*) que procura a los monjes un conocimiento propicio dependiendo de sus capacidades. Para tal fin fueron adaptando los principios pedagógicos de la Antigüedad a sus necesidades formativas (intelectuales, religiosas, espirituales).

Obviamente la división entre monjes instruidos y no instruidos (simples, idiotas, iletrados) dependían en gran modo del bagaje intelectual y de origen con el que se ingresara en el Monasterio. Pero aún así, no es menos cierto que los monasterios (fueran masculinos o femeninos) tenían una escuela para los infantes llegados. La formación como alumno y novicio era de intensidad, sin distracciones y con escasos signos de indisciplina.

La influencia de las escuelas monacales reside no sólo en constituirse en focos aislados de cultura de gran significatividad educativa y cultural (enseñanza, biblioteca, escritorios…), sino que a la propuesta interna (escuela «interna») se propone una enseñanza a oyentes externos (escuela «externa»). Las escuelas monásticas, junto a todo el sistema de enseñanza pasará una crisis en el siglo XI y parte del XII, salvo excepciones (por ejemplo, la Escuela de San Víctor), toda vez que las tendencias místicas y las reformas de búsqueda espiritual tendieron a olvidar e incluso desdeñar el estudio como herramienta de fortaleza moral y práctica, en fin, de sabiduría cristiana, que constituye el gran fin de la educación (camaldulenses, cistercienses, premonstratenses, cartujos, etc.). La recuperación en el siglo XII sin embargo terminará por introducir cambios como el cerrar la escuela «externa» a finales del siglo XII.

Un signo de los renacimientos medievales, el carolingio y el del siglo XII que veremos en otro tema, se observa en la propia escritura y en lo que se conoce como las *escuelas de copistas* (*sc(h)olae copisti*) o los

scriptoria (talleres de copistas). Se trata de escuelas vinculadas especialmente al mundo monástico, donde se enseñaba el arte de escribir. Jugaron un importante papel de trasmisión cultural, no sólo de una cultura libresca –en la que se cuidaba la edición de libros en un formato escriturario y de diseños lujosamente realizados–, sino, también –y es quizás lo más importante–, fueron capaces de mantener el pulso de la lectura común: es decir, producen los usos de libro que se utilizan de forma normal, de uso corriente.

La importancia de estas escuelas y la estandarización que suponían se puede observar en los diferentes usos de la escritura. Los estudios paleográficos denominan a la escritura forjada en esta época medieval y apegada a las escuelas de copistas bajo el nombre de *escritura carolingia* (unida por lo tanto a la escuela palatina). Una escritura de tal fuerza que de ella proceden hasta hoy todas las que vinieron después. Su uso va desde el siglo VII hasta el siglo XIII. Nacida para los códices con una escritura regular y constante, con pocas variaciones, se extendió a los documentos con una escritura más irregular, pues Carlomagno deseaba que los manuscritos fueran copiados por escribanos profesionales que hicieran una letra que fuera legible para todos y unificara la lectura para su comprensión posterior. Esta escritura dominará con variaciones y particularidades en el tiempo –y en naciones– hasta finales del siglo XII y el siglo XIII, cuando la llamada escritura gótica triunfe al albur de la extensión de la cultura la proliferación de los Estudios y el nacimiento de las Universidades que exigirán una letra más espontánea, con lo que se perderá el cuidado, a lo que se le sumará la mayor utilización del papel frente al pergamino.

1.2. Alcuino de York: la reforma humanista de los estudios

Alcuino de York es la figura representativa, la mente del impulso renovador de la corte de Carlomagno que lo llevó a cabo. De origen inglés (nacido a York hacia el año 735), y de familia noble, ya hemos señalado que su formación la adquiere en la escuela episcopal de Jarrow, que había fundado Beda el Venerable. En el año 786 es llamado a la corte de Aquisgrán para afrontar la reforma de estudios que necesitaba el nuevo imperio carolingio, que habían decaído significativamente con los Mero-

vingios. Desde ese momento no descansó en su trabajo y vivió en Francia, viajando con frecuencia a Inglaterra. Murió en el 804.

a) Aspectos filosóficos

Alcuino tuvo una significativa obra, que tiene como innovación el hecho de revitalizar las temáticas, más que aportar grandes cosas en sí. Destacan los manuales sobre materias del *trivium*: *De grammatica, De orthographis, De dialéctica*, y un *Diálogo sobre la retórica y las virtudes* (*De rhetorica et virtutibus*), que es un tratado condensado de filosofía moral. También realiza algún trabajo moralizante sobre el alma titulado *De anima ratione* y la *Disputatio puerorum*. En las obras podemos ver la influencia del pensamiento de san Agustín, Casiodoro y Boecio. También tiene una obra teológica en la que se encuentran *De fide santae et individuae Trinitatis, Adversus Elipandum Toletanum, Confesio fidei, Interrogationes et responsiones in Genesin*, entre otros.

En el terreno filosófico, Alcuino realiza una reflexión sobre (1) *el lenguaje*, que es consonante con la importancia del lenguaje y la racionalidad para el proyecto de una nueva humanidad nacida en la cristiandad. En su tratado sobre la dialéctica, que se presenta como una *disputatio*, recupera la pragmática lingüística desarrollado en el análisis de Porfirio y Boecio sobre la homonimia. El análisis sobre los tipos de homonimia intencional que serán la base de la formulación teológica escolástica de la analogía del ser.

Por otra parte sus lecturas de las gramáticas antiguas presentan a un Alcuino que reflexiona sobre las estructuras lingüísticas en tanto que maestro de gramática (autónoma de la métrica y la retórica) y sin olvidar la aproximación filosófica. Alcuino no es un simple compilador de ideas gramaticales anteriores: Donato, Prisciano, Mario Victorino, Casiodoro, Isidoro de Sevilla, Beda en la métrica, Boecio y la integración de la *Isagoge* de Porfirio, entro otros. Sino que combina y confronta las fuentes, presenta sus enunciados y los expone mediante ejemplos literarios que muestran, a su vez, su gran cultura literaria. Alcuino se muestra como un gramático que sintetiza la enseñanza gramatical y como un gramático que presente las definiciones filosóficas de nombre y de verbo. También desarrolla una doctrina gramatical en la que presenta las definiciones gramaticales de las partes del discurso, centrándose en el plano semánti-

co de la clase gramatical que estudia (adverbio, participio, conjunción, preposición…) y en sus trazos sintácticos. Alcuino muestra una sensibilidad sobre las formas gramaticales como parte del discurso. En fin, la reflexión gramatical de Alcuino trata sobre la función del lenguaje en tanto que conjunto de símbolos, así como sobre el carácter convencional de los signos lingüísticos y el plano semántico de las partes del discurso. Alcuino reivindica la orientación filosófica de la gramática que será desarrollado por las escuelas gramaticales desde la segunda mitad del siglo XII.

(2) También podemos ver en sus obras una reflexión sobre el *hombre* a partir de la temática de sus *dignidades*, en clara dependencia del magisterio agustiniano, aunque no exento de cierta innovación y originalidad. Alcuino utiliza el término *dignitates* (dignidades) para explicar las relaciones del alma y sus facultades. Usa el maestro palatino el término dignidades para referirse a las operaciones o facultades del alma, algo que es original frente a Agustín. El alma sería como una reina en su palacio, desde su trono vigila y manda con autoridad. Las dignidades rinden ante la reina (el alma) y ejerce también poder (una función). El alma, así, tiene tres dignidades, manifestaciones u operaciones, lo que serán después las facultades: inteligencia, voluntad y memoria. Realiza Alcuino una argumentación teológica, comparando las dignidades con la Trinidad, así como en la Trinidad tres personas poseen una sola naturaleza, así el hombre posee una sola alma con tres dignidades: intelecto, voluntad y memoria. Acude también a la Escritura, estableciendo una comparativa interesante y original. Desde el texto evangélico («Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente», Mt. 22, 37), Alcuino infiere que el texto quiere decir con todo tu intelecto (corazón), con toda tu voluntad (alma) y con toda tu memoria (mente).

b) La reforma de los estudios

La renovación del programa educativo precisaba de una nueva institución de enseñanza, de un cambio del currículo académico y de nuevos maestros capaces de llevar el impulso necesario para operar dicha renovación. La renovación del programa supone (1) un impulso de las artes liberales y (2) el renacimiento de la teología.

1. Las *artes liberales* en la Edad Media se conciben como una herramienta propedéutica para ayudar al estudio de los textos, especialmente la Biblia. En la Antigüedad tardía e inicios de la Edad Media, no existía un currículo específico para los jóvenes cristianos, que estudiaban en las escuelas urbanas y recibían una formación catequética especial en sus comunidades. Con el tiempo irá modificándose. Sin duda alguna, la obra *De doctrina christiana* de san Agustín será una referencia para los educadores durante el Medioevo, insistiéndose en la necesidad del aprendizaje de las letras como requisito para la adecuada educación moral. A partir de Casiodoro hay un primer impulso de las artes liberales que termina constituyéndose en el núcleo de la enseñanza, si bien hasta la época de Carlomagno, en la práctica muchas escuelas solo impartían –y algunas veces no de forma completa– las disciplinas del *trivium* (escuelas de gramática), seguidas del estudio del bestiario, el lapidario y el herbario, que tuvieron influencia, sin duda, en el desarrollo de las ciencias (geometría y medicina principalmente).

Alcuino de York, consciente de la revitalización del programa básico de estudio marcará la estructura organizativa del currículo en tres grados. 1) *Enseñanza básica o elemental*: centrada en la adquisición de los contenidos curriculares instrumentales básicos: lectura del salterio, escritura, nociones elementales de latín vulgar, comprensión sumaria de la Biblia y de los textos litúrgicos, estudio de cómputo (sobre todo comprensión del calendario litúrgico); 2) estudio de las artes liberales (inspirado en Casiodoro): el alumno aprende a realizar una especialización y no la mera utilización de los recursos; 3) por último, estudio en profundidad de la *Sagrada Escritura*.

Las artes liberales constaban de dos etapas o partes que se conocen por su nombre latino y que designan el número de disciplinas enseñadas[1]. Se tratan (1) del *trivium* (tres caminos), es decir la enseñanza de la gramática (comentario de los textos "clásicos"), la retórica y la dialéctica (la lógica) y (2) el *quadrivium* (cuatro caminos), a saber, la geometría, la aritmética, la astronomía y la música[2]. En torno a estos estudios se

[1] *Trivium* y *quadrivium* se comportan en este sentido como *topos* categoriales para designar lo que en verdad era una realidad mucho más compleja, que desde su surgimiento en la época griega va adquiriendo continuos cambios y reformulaciones.

[2] Existe una regla nemotécnica desarrollada en la Edad Media sobre las disciplinas de las Artes Medievales: «*Gramm* loquitur, *Dia* verba docet, *Rhet* verba colorat, / *Mus* canit, *Ar* numerat, *Geo*

elaboran una serie de manuales (como en la época helenística) y las disciplinas se siguen explicando, utilizándose las herramientas conceptuales en formatos similares.

Uno de los aspectos fundamentales para la filosofía, del impulso de Alcuino, reside en la revitalización de todas las áreas de estudio, incluida la dialéctica que había sido dejada de lado al considerarse peligrosa y, por lo tanto, haciendo que sus actores –filósofos y dialécticos– fueran tenidos como precursores de la herejía. Al recuperar los estudios completos de las artes liberales, y en especial la dialéctica entendida como la «madre del pensamiento» (Teodulfo de Orleans, m. 821), se introducen los textos redescubiertos en el siglo VII de Boecio y sus traducciones de Aristóteles –el *Organon* aristotélico, que abarca las *Categorías* y el *Peri hermeneias*, la *Isagoge* de Porfirio y los *Tópicos* de Cicerós (*logica vetus*)–. A esto se le añade la filosofía platónica y la neoplatónica, especialmente la traducción al latín del *Timeo* y otras obras hechas clásicas como el *Commentarii in somnium Scipionis* de Macrobio, y el *De consolatione*.

2. Puestas las bases de la educación básica, Alcuino de York, impulsa la Escuela palatina de Aquisgrán, y el centro de Estudios de Orleans como faros que iluminen la cristiandad imperial junto a la abadía de San Martín de Tours y la abadía de Corbie –donde se darán las grandes disputas teológicas en torno a la eucaristía y la predestinación con figuras como el benedictino Pascasio Radberto (sobre el tema de la transubstanciación eucarística[3]) y el monje Godescalco de Orbais (impulsor de la predestinación), polémicas de las que hablaremos después–.

Dentro de la renovación teológica que propone Alcuino y se dan en los teólogos carolingios, se ponen las bases del pensamiento medieval. Así, por una parte, se mantiene y desarrolla las autoridades que se han

---

ponderat, *Ast* colit astra (La Gram[ática] habla, la Dia[léctica] enseña, la Ret[órica] colorea las palabras / La Mús[ica] canta, la Ar[itmética] cuenta, la Geo[metría] pesa y la Ast[ronomía] trata de los astros)».

[3] La transubstanciación (conversión de la sustancia) es la doctrina de la Iglesia católica que afirma la presencia real bajo las especies del Pan y Vino a partir de la conversión, por la consagración, de toda la sustancia del pan en el cuerpo de Cristo y de toda la sustancia del vino en la sangra de Cristo. Esto supone la afirmación que en el sacramento del altar están presentes el cuerpo y la sangre de Cristo verdadera, real, sustancial, esencialmente bajo las especies de pan y vino. Evidentemente estos temas afectaban a la propia consideración metafísica de la realidad y ayudó a matizar los conceptos filosóficos presentes en dicha definición.

de tener presente en la elaboración especulativa: Dios, Magisterio y Padres (la teología patrística), pero a ello se le suma la importancia dada al estudio de la Escritura y, por lo tanto, a la exégesis bíblica. Teniendo en cuenta el carácter eminentemente eclesiástico de las escuelas medievales no es de extrañar que Alcuino –profundizando lo expuesto por Casiodoro y lo vivido en *Vivarium*, siguiendo la regla benedictina– considere que para formar a un buen clérigo es necesario que se postule la Biblia como texto fundamental. El estudio de la Biblia se realiza frecuentemente a través de instrumentos determinados, a saber, el estudio de los salterios y los textos propios de la liturgia, amén de la propia evolución del texto latino nacido de la *Vulgata* y sus recensiones.

Para realizar una correcta lectura del texto bíblico, (1) una de las herramientas fundamentales durante gran parte de la Edad Media, especialmente utilizada en las escuelas monásticas, será la *lectio*. La *lectio* tiene origen en las fases de la lectura propias (junto a la *emendatio, enarratio, iudicium*) de los gramáticos helenistas (Varrón). La intención en la época medieval reside en leer la Escritura para descubrir en ella un nuevo modo de vida. Más tarde en el siglo XII se desarrollarán las cuatro fases de la *lectio divina*: lectura, meditación, oración y contemplación. La aplicación de la dialéctica al estudio de la Biblia provocó la lectura de *quaestiones et responsiones*. A la *lectio divina*, se le incorporan dos técnicas hermenéuticas: las glosas y los cuatro sentidos de la escritura. (2) Las cuestiones que planeta la lectura del texto bíblico provoca que se desarrollen una serie de comentarios –*glosas y escolios*– que pronto se convertirán en *quaestiones* teológicas, hasta que estas pasen a independizarse del texto bíblico y a tener vida propia. En las glosas se observa una de las circunstancias fundamentales de la interpretación bíblica: el uso de las *auctoritates*[4]. En esta disciplina destaca la labor de Rábano Mauro. (3) *Los cuatro sentidos* de la escritura tuvo infinitas variaciones desde Orígenes que se expresa plenamente en el dístico de Agustín de Dacia[5]. Los cuatro sentidos de la Escritura, que ya recordamos al hablar de Gregorio Magno son: 1) sentido *literal*, los hechos históricos narrados por la Biblia, es decir, la serie de intervenciones de Dios en la historia de la salvación; 2) sentido *alegórico*, lectura interpretativa de los hechos; 3)

[4] La *auctoritas* en el vocabulario jurídico significa la garantía de un acto.

[5] Cita Henri de Lubac la siguiente frase medieval que señala la importancia de esta técnica: «*Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogía*».

sentido *moralis* o *tropológico*, para descubrir una orientación segura para regular la vida cristiana según los criterios queridos por Dios; y 4) sentido *anagógico*, que nos abre al conocimiento de las realidades escatológicas. La exégesis bíblica vivió su periodo fundamental en los siglos XII y XII (Hugo de San Víctor, *De Scripturis*) perviviendo en el siglo XIII.

1.3. La filosofía en torno a la Escuela palatina

La reactivación de la labor intelectual propuesta por Alcuino en tiempo de Carlomagno perdurará con Luis I, el Piadoso y Carlos el Calvo. En torno a esta época despuntan diversos autores y temáticas que van prefigurando la influencia de la razón en la filosofía y la teología posterior.

a) Interpretación alegórica e interpretación dialéctica

Como hemos señalado la renovación de los estudios a partir del *trivium* y el *quadrivium* implicó la puesta en valor de las artes del lenguaje y el razonamiento, especialmente de la gramática y de la dialéctica. El fin era aplicarlo al estudio exegético de la Biblia. Pero el estudio de la Biblia había supuesto, también, la recuperación de la tradición hermética de los gramáticos antiguos, especialmente en lo relativo a la alegoría. Un ensayo previo de recuperación de esta tradición aplicada a la Escritura, lo había realizado en el ámbito judío, Filón de Alejandría. La elaboración de la lectura de los sentidos de la Escritura, provocó la eclosión de la interpretación teológica, cuya racionalidad se ejerció, especialmente, desde la interpretación y ello ejerció una significativa influencia en la filosofía, al punto de que se veía en su estudio una suerte de guía filosófica. De hecho, ¿cómo entender bien el libro del *Génesis* sin estudiar la cosmología? O ¿cómo entender el texto neotestamentario de san Pablo en *Romanos* 1,20[6] sin preguntarse sobre el problema del conocimiento racional de Dios?

La cuestión que se plantea, y que ilumina el tiempo posterior, es la forma racional de abordar la exégesis bíblica (*divina auctoritas*): desde la interpretación alegórica o desde la interpretación dialéctico-grama-

[6] «Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver en la inteligencia a través de sus obras: su poder y su divinidad, de forma que son inexcusables».

tical. Se introduce, pues, la cuestión del papel que ha de jugar en la razón teológica la autoridad y la razón.

Un ejemplo, en el que la razón (dialéctica) ayuda a la autoridad bíblica, lo tenemos en la obra de Fredegiso de Tours (ca. 796-834): *De nihilo et tenebris* (*Sobre la nada y las tinieblas*). La cuestión nace de la afirmación de la creación de la nada (*ex nihilo*), que le plantea una cuestión sobre el ser y la nada. Más allá de la solución que da al problema metafísico, interesa resaltar la utilización, no solo de la autoridad (el texto revelado nos habla de la nada desde donde crea Dios), sino de la razón mediante el empleo de las técnicas dialécticas (lógicas), en este caso el estudio de la significación de «algo» y de «nada», recordando los argumentos de los gramáticos (la forma en que estos definen el nombre) y de los tratados lógicos de Aristóteles. Al contrario Smaragdo, abad de San Miguel de Mosa hacia 819, estudia las contradicciones que el pensamiento gramatical de Donato plantea a la Biblia, concluyendo que las artes liberales deben depender de la doctrina de la Biblia, de la autoridad revelada, recordando lo dicho por Gregorio Magno en su en su obra *Moralia in Job*.

b) Rábano Mauro

Discípulo de Alcuino en Tours, Rábano Mauro (Maguncia, ca. 780-856), destaca por la profundización de la metodología de la época carolingia, revelándose como un eslabón necesario en el nacimiento de la escolástica.

Escribe una monumental obra literaria y religiosa cuyo fin es la reordenación del saber, en la que sobresale su labor manualística que tiene como fin la buena formación del clero, lo que le valió el apelativo de «Preceptor de Germania». Un ejemplo lo encontramos en el *De clericorum institutione* (819) donde el autor insiste en que el clero posea una ciencia plena (*scientae plenitudo*), una vida recta (*vitae rectitudo*) y una perfecta erudición (*eruditionis perfectio*). Para alcanzar la plenitud de la ciencia, el clérigo ha de partir del estudio de la Escritura, lo que no impide que pueda usar la disciplina racional de la dialéctica, pues ella sirve para definir, discutir y distinguir lo verdadero de lo falso. La dialéctica ayuda a disciplinar el conocimiento ayudándole a conocer, manifestándose especialmente útil en la lucha contra las argumentaciones

heréticas. De ahí que su lectura de las Escrituras se realice desde la interpretación alegórica y simbólica; una hermenéutica que extenderá también al estudio de la naturaleza –tal como aparece en su *De la naturaleza de las cosas, de las propiedades de las palabras y del sentido místico de las cosas*– y que influirá en los diferentes lapidarios y bestiarios medievales. Esta lectura no es irracional, sino que manifiesta la racionalidad del símbolo como se observa en su explicación del orden del cosmos como imagen de la trinidad, en la que medida (calidad), número (cantidad) y peso (conocimiento racional y armónico) se presentan en el contexto de una disposición universal que es lógica, estética y ética. Ya en su *Comentario al libro de la Sabiduría*, Rábano Mauro comenta el versículo «Pero tú lo dispusiste con medida, número y peso» (Sb 11,20) y expone cómo el orden cuantitativo y cualitativo del universo es una huella de la armonía que establece el acto creador proyectado por el Intelecto divino. El ser humano confronta así el carácter universal del conocimiento con las normas particulares de la naturaleza y el estudio racional. El hombre al descubrir la correspondencia que existe entre el orden del universo y el orden de la razón es capaz de aprender a conocer la perfección creadora de Dios, llegando a vislumbrar la Sabiduría divina.

La influencia de Rábano Mauro se extenderá por Alemania y Francia, dejando discípulos y seguidores. Destaca Cándido de Fulda, quien en su *Deum videre potuerit*, conocido como *Dicta Candidi*, retoma el tema agustiniano del alma como imagen de la Trinidad y realiza una demostración dialéctica de la existencia de Dios, a partir de la idea de la perfección divina. También podemos mencionar a Servato Lupo, abad de Ferrières (m. 862), un convencido humanista quien escribió el *Libro sobre tres cuestiones* (libre albedrío, predestinación y eucaristía) y a Walafrido Estrabón (m. 849), quien destaca por su labor poética y al que se le atribuyó en la Edad Media la autoría de la importante *Glossa ordinaria*.

c) Las controversias teológicas

La introducción decidida de la interpretación racional, no solo alegórica sino también dialéctica, en el discurso teológico llevó a la apertura de cuestionamientos en el seno de las verdades teológicas. Algunas surgieron como respuesta a la batalla ideológica en los límites del

Imperio, es el caso de la controversia con la teología bizantina y con la Marca Hispánica. Otros surgen como consecuencia de la exigencia de la razón a la hora de explicar cuestiones que afectan la naturaleza de las cosas y la propia idea de necesidad y voluntad divinas y humanas. Vamos a señalar muy brevemente cinco. Las dos primeras responden a la controversia bizantina, la tercera a la Marca Hispánica y las otras dos a la exigencia de la nueva escolástica naciente.

(1) *La posición frente al culto de las imágenes*: de esta querella nos hicimos eco cuando hablamos de Juan Damasceno. El problema surge sobre el modo en el que el cristiano debe rendir culto a una imagen. A Dios se le rinde adoración (*latría*), a los santos servicio (*dulía*) y a las imágenes honor o santo temor (*timé*). También existía el término veneración (*prosquínesis*), que podía traducirse a su vez como adoración. El II concilio de Nicea adoptó la fórmula oriental de «adoración de honor» (*proskunésis timêtiké*), entendida como una adoración a la persona representada por la imagen. Al llegar a Occidente se tradujo *proskunésis* por «adoración», algo que solo se le debía a Dios. Ello llevó a la negación de todos los decretos del concilio por parte de la Iglesia occidental. La reacción fue escrita en la famosa obra *Libros carolingios* (*Capitulare de imaginibus* o *Scriptum contra Synodum*, conocidos con el nombre de *Libri Carolini*), escrita posiblemente por Alcuino, donde se prohibió el culto a toda imagen. La controversia se solventó con la aceptación paulatina del culto a las imágenes. Filosóficamente hablando, amén de la reflexión sobre la imagen, interesa el método expuesto en los *Libros carolingios* donde se realiza un trabajo de constante contraposición entre las reglas de las artes, especialmente la dialéctica (la doctrina de los predicables, categorías, silogismos…) fundando una búsqueda racional de la verdad y la autoridad de la Escritura

(2) El *filioque*: esta controversia que tiene su origen en el periodo niceano de la patrística, se refería a la procedencia de las personas divinas. En la época carolingia por motivos litúrgicos se introduce la fórmula «que procede del Padre y del Hijo». La idea de procedencia fue interpretada por los orientales, especialmente por Focio, patriarca de Constantinopla, como una herejía, entendiendo que la utilización de proceder implicaba un «principio sin principio» y que el Espíritu Santo tendría un doble principio (el Padre y el Hijo) comprometiendo la Trini-

dad de personas. Esta controversia fue clave para el cisma de Oriente, y también hizo desarrollar una reflexión filosófica especulativa sobre la Trinidad y con ello sobre el significado filosófico del término procedencia.

(3) *El adopcionismo*: esta cuestión se refiere al problema de la conciliación de las dos naturalezas del Hijo de Dios: cómo Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre, es decir, cómo se articulan en el Hijo la naturaleza divina y la naturaleza humana y, correlativamente, el estatuto del Verbo encarnado. Si en el tema del *filioque* se plantea un problema interno a la naturaleza divina, aquí se plantea el problema de la naturaleza de la segunda persona divina en cuanto a su venida al mundo y el acto redentor. Los adopcionistas, afirmaron que Cristo, según su naturaleza humana es hijo adoptivo de Dios, esto lo declaró Elipando de Toledo (adopcionista). Le respondió, entre otros, el Beato de Liébana afirmando, siguiendo la teología carolingia, que el Hijo de Dios asume la naturaleza humana, como Dios engendrado antes de todos los siglos, estableciendo un puente entre Dios y los hombres en una unidad interna de su doble condición humana y divina. En esta controversia podemos ver los problemas teológicos suscitados del contacto con el pensamiento musulmán para quien Jesús era solo un profeta y, por lo tanto, solamente un hombre.

(4) *La controversia en torno a la eucaristía*: en la época carolingia, la disputa se abre en base fundamentalmente a dos tratados: el *De corpore et sanguine Domini* de Pascasio Radberto y la obra del mismo título de Ratramno de Corbie. Se abre una de las cuestiones más difíciles de la historia de la teología. El primero se plantea si la presencia de Cristo en la Eucaristía tiene una realidad física diferente a la presencia de Cristo en su vida histórica. Y concluye, desde una postura realista, que la actualización del cuerpo del Señor como contenido del sacramento se produce por la transformación (aún no dice cambio) del elemento. Por su parte, Retramno, temiendo que esta explicación implicara pensar que comulgar es comerse la carne histórica de Jesús (cafarnaísmo), afirmo el carácter espiritual de la transformación eucarística, acentuando su carácter simbólico, entendido como figurativo. Esta controversia prefigura en el campo teológico la querella sobre el realismo y el conceptualismo desde una argumentación que anuncia la escolástica.

(5) *La cuestión de la predestinación*: surge de una lectura de Agustín, quien en su intento de luchar contra el pelagianismo que acentuaba el peso de la acción humana en la salvación, quiso poner en valor la acción salvífica de Dios, afirmando la predestinación de la salvación de los hombres por parte de Dios. Sobre esta base, en la época carolingia surge una polémica sobre la predestinación y de gracia entre el monje Godescalco de Orbais (m. ca. 869), oblato del monasterio de Fulda y quienes les apoyaban, entre ellos Retrammo y Servato Lupo, por un parte, y su maestro Rábano Mauro, Juan Escoto y, sobre todo, el arzobispo de Reims, que era su obispo, Hincmaro (806-882), de otra. El primero, a partir de una exégesis de los textos agustinos, concluye que existían dos predestinaciones: una para los buenos al cielo y otra para los malos al infierno. La libertad humana quedaba abolida tras el pecado original. Esta respuesta suponía negar la voluntad salvífica de Dios, el carácter universal redentor de Cristo y la libertad humana a la hora de aceptar o no el proyecto de gracia divino. Reaccionaron Hicmaro y Escoto Eriúgena escribiendo sobre el tema, siendo la del irlandés una obra de tono dialéctico, que suscitó incluso reacciones diversas por su complejidad, e incluso la condena, por la afirmación de la transitoriedad del infierno

2. LA FILOSOFÍA DE ESCOTO ERIÚGENA

Como hemos visto, la corte de Aquisgrán atrajo a los intelectuales más sobresalientes de su tiempo, muchos de ellos eran originairos de las Islas británicas y de Irlanda. El esplendor al que Alcuino quiere llevar su renacimiento cultural tiene su paradigma en la figura prestigiosa de Juan Escoto Eriúgena, precisamente irlandés (Eriúgena: «hijo de Irlanda»). Su entrada en escena viene de la mano de su participación en la polémica sobre la predestinación hacia el año 850. Profesor de la Escuela palatina de Carlos el Calvo, donde enseñaba las artes liberales, remontando su estudio hasta la Antigüedad, se desplaza con la corte al norte de Francia, participando en diversas cuestiones relevantes como la citada sobre la predestinación.

La obra de Juan Escoto Eriúgena destaca por su capacidad de síntesis, capaz de reunir la tradición agustinista con el desarrollo especulativo greco-bizantino y por la profundidad estructural de sus escritos especu-

lativos. Sus primera obra giran en torno a Marciano Capella, un comentario a *Las nupcias de Mercurio con Filología* o *De Nuptiis* (una obra en la que preferentemente se trata de las artes liberales, esbozando ya una división de estas en *trivium* y *quadrivium*), autor al cual le dedicó la obra titulada *Annotationes in Marcianum*. Este trabajo sobre las artes liberales influirá directamente en la Escuela de la Abadía de Auxerre (especialmente en Remigio de Auxerre). La huella de su vida la perdemos en el año 877.

Conocedor del griego a petición del emperador acometió una labor de traducción al latín y revisión, entre el 860 y el 862, del *corpus* de los escritos atribuidos al Pseudo-Dionisio llegados en el 827 a la corte de la mano del emperador bizantino Miguel II (770-829). Junto a la traducción realiza después comentarios del mismo, que supondrán –desde el comentario a la *Jerarquía celeste*– la introducción de los principios del neoplatonismo más auténtico en la teología, es decir, la teología negativa, la presencia del Uno y del Bien sobre el Ser, la temática de la presencia y conversión, la anagogía… Continúa la labor traductora con algunas obras de exégesis doctrinal como los *Ambigua* y las *Questiones ad Thasassium* de Máximo el Confesor y el tratado antropológico de Gregorio Nacianceno: *De opificio hominis* (sobre la creación del hombre y la teología de la imagen). El resultado más significativo de estos trabajos de recuperación de las tradiciones latina y bizantina es su obra especulativa y metafísica de madurez: el *Periphyseon* (conocido como *División de la naturaleza*), escrita entre el 864 y el 866, se presenta como un diálogo entre el maestro (en el escrito N. de *Nutritor*) y un alumno (A. de *Alumnus*). También escribió algunas obras exegéticas incompletas sobre el Evangelio de san Juan, y san Mateo.

Como hemos señalado, la obra de Escoto Eriúgena nos hace percibir la maestría de su pensamiento: (1) en primer lugar, el haber sabido usar las fuentes tanto de la tradición latina (Marciano Capella, Agustín o Boecio…), como las de la teología bizantino-oriental (Orígenes, Prucencio de Troyes, Pseudo Dionisio, Máximo el Confesor, Gregorio Nacianceno…); y (2) en segundo lugar, el haber retomado las problemáticas intentando superar las aporías presentes en estas fuentes. Es decir, Escoto Eriúgena no solo presenta al mundo latino el *corpus* del Pseudo-Dionisio y algunos textos de Gregorio Nacianceno y de Máximo el

Confesor, que, por otra parte, ejercieron una importante influencia en Occidente, sino que, como realizará más tarde Anselmo, su pensamiento muestra su apuesta por la «recta razón» (*recta ratio*), por la argumentación de las cuestiones filosóficas y teológicas, llevando a cabo la apuesta de Alcuino por la razón del *trivium*. Con maestría irá combinando los principios especulativos occidentales (especulación dialéctica, catafasis agustiniana...) con los principios orientales (exégesis bíblica, apofasis dionisiana...). Pero, si hay algo que lo distingue, y en el que toda su complejidad conceptual y de estructura de pensamiento se pone en juego, es el concepto de *natura*, del que hablamos a continuación.

2.1. La naturaleza

La naturaleza (*natura*) es el objeto de su obra *División de la naturaleza*, y esto no sería de extrañar, porque la obra se titula en griego *Periphyseon* que, en realidad, significa *Sobre la naturaleza*, siendo el nombre de *División de la naturaleza*, el título del primer libro. En ella se pone en juego la originalidad de su especulación, la maestría en el manejo de las fuentes, la intención de solucionar los problemas, y se evidencia la complejidad de los mismos. El problema que se intenta solucionar tiene que ver con el que se genera al introducir el concepto teológico de creación en el esquema metafísico neoplatónico, desde el rigor de la razón dialéctica y exegética.

El pensamiento dionisiano, al introducir la creación y a Dios creador en el esquema metafísico, permitía identificarlo con el último término (que es metafísicamente inefable), así como con el principio creador de la realidad, posibilitando una consistencia y referencia a los arquetipos de la realidad, como aspectos de la entidad divina. Pero el sistema presentaba el problema de que siendo la realidad última indefinible e inefable, entonces era difícil poder definirla en tanto que trinidad divina. Efectivamente, la Trinidad implica que Dios –el innombrable– tiene varios nombres, es decir que si en Dios Uno la teología es negativa, en Dios Trino, en cuanto primer momento de comunicación divina, la teología tiene que ser positiva. Es decir, la relectura del esquema neoplatónico –recordemos[7]– hacía innecesarios los seres intermedios, pero hacía a Dios inefable, de modo que su manifestación era externa, sin revelar su

[7] Tema III, 1.2. b)

reali-dad en sí. El problema teológico es que la trinidad divina, supone que Dios es Padre, o sea la primera persona de la Trinidad, de modo que la Trinidad forma parte de la realidad en sí de Dios. El Pseudo-Dionisio había visto el problema, y escribe en *La Teología mística* que en su obra *Elementos de Teología* «dejé ya aclarado, sin duda, lo más importante de la Teología afirmativa: cómo a la Naturaleza divina y buena la llamamos Una y cómo Trina». El problema es que ese tratado no se conoce y en tiempos de Escoto Eriúgena tampoco. Por lo que no sabemos la solución que dio, pero sí el problema sobre la relación de las naturalezas. Se imponía una reflexión sobre ella que pudiera dar explicación desde una perspectiva coherente la naturaleza de Dios (1) Uno y (2) Trino creador de los (3) arquetipos del (4) mundo creado.

A partir de lo dicho podemos entender que el *Periphyseon*, ofrece una explicación racional de la naturaleza que pueda solventar las aporías presentadas. Una naturaleza que no es física, sino que se trata de una definición totalizante, de una naturaleza que engloba el conjunto de la realidad en sus relaciones, en lo que es y en lo que no es: el ser y el no-ser, no reductible a la categorización. Esto supone que Escoto Eriúgena tiene en cuenta dos variables: (1) Dios creador y creaturas, y (2) el ser y el no ser. Estas variables se presentan con frecuencia como si fueran en cierto modo inconmensurables, pues plantean aporías desde la perspectiva dialéctica en una especie de eje horizontal:

Ser – No Ser

o desde una óptica metafísica (dimanismo del ser), en una forma que asemeja a un eje vertical:

Dios Creador - Agente

|

Mundo creado – Objeto

Y, repetidamente, se hace una integración en la que se puede ver:

Esfera del Ser: Dios Creador – Agente

|

Esfera del no-ser: Mundo creado – Objeto

Pero Escoto Eriúgena realiza otra síntesis. De ahí que su concepto de *natura* (naturaleza) sea globalizante, y, en este sentido, integrador. Desde aquí y siguiendo a Máximo el Confesor, realiza una propuesta de división de la naturaleza que sigue un esquema formal dialéctico (análogo a la división entre géneros y especies) y un dinamismo material neoplatónico (un continuo descender de la unidad inmutable a la multiplicidad). Y en esta mirada la razón humana se sitúa en el centro de la ordenación racional informando la naturaleza. Y así se entiende su explicación sobre el ser y el no ser desde el plano del conocimiento. Si nos situamos en un plano metafísico, de preeminencia, el ser se define por lo que es y el no ser por la privación del ser, de modo que existe en el alejamiento del ser una degradación del mismo. Pero desde la óptica del razonamiento dialéctico, tenemos que el ser es «todo cuanto cae bajo la percepción del sentido corporal o de la inteligencia»; y el no ser lo sobreeminente, lo contrario del no ser por privación (443A). No es que se niegue un entendimiento del no ser metafísico, es que se prioriza el enfoque racional y, por lo tanto, del conocimiento, como fundante de la comprensión del metafísico.

Así, la división del ser y el no ser dinamiza el cuadro lógico y permite que el movimiento del pensamiento dialéctico –división y análisis– se corresponda con el movimiento de *natura* –descenso y ascenso (latín *exitus* y *reditus*; griego, *próodos y epistrophé*)– e implícitamente, integra una única teología que subsuma las de las tradiciones occidental y oriental: teología occidental que adapta el movimiento metafísico neoplatónico (teología positiva – descenso – división) y teología oriental que adapta la formalidad dialéctica (teología negativa – ascensión – análisis).

Esta cuidada síntesis es el modo que Escoto Eriúgena propone para explicar la dialéctica de lo divino e ilumina, también, la propia distinción englobante primaria de la naturaleza en «lo que es» (*ea quae sunt*) y «lo que no es» (*ea quae non sunt*). Se trata de una lectura, a la vez, óntico-dialéctica (ser y no ser), abierta a la lectura neoplatónica (la realidad que es en grado sumo, la que es y la realidad que se define por la privación de ser), mostrando así la maestría de la conciliación de las fuentes tradicionales occidentales y orientales. Escoto Eriúgena propondrá así dos métodos para analizar la naturaleza. El primer atiende al razonamiento dialéctico-metafísico desde la distinción en sí de la naturaleza, sus

distinciones formales; el segundo atiende al razonamiento dialéctico-teológico desde la distinción del movimiento de la naturaleza, su movimiento. Al primero responde una razón ordenadora; al segundo un alma que entiende y es libre.

2.2. Primer método: La división de la naturaleza

En consonancia con lo que hemos dicho, la división de la naturaleza propuesta por el teólogo irlandés no supone tanto cuatro formas de ser o reificaciones, sino que indica que la naturaleza queda informada (positiva o negativamente) desde el análisis de quien la estudia, en la comprensión racional de la misma.

Desde el libro I del *División de la naturaleza*, Escoto Eriúgena, tras definir la naturaleza, propone un esquema del cuadro formal en el que se va a operar la división de la naturaleza a lo largo de los cinco libros que componen la obra. Propone una doble división de la naturaleza, una bipartita y otra cuatripartita. Siguiendo la presentación del autor empezamos por la última.

– *División Cuatripartita*. El esquema de cuatro divisiones parte de la dicotomía intrínseca «ser y no-ser». Siguiendo ello el autor irlandés divide la naturaleza en formas expresadas como un género que se subdivide en cuatro especies:

1) La Naturaleza que crea y que no es creada (*Natura quae creat et non creatur*). Esta primera división corresponde a Dios arquetipo, principio sin principio, perfectísimo, incognoscible, supereminente (más allá de todos los atributos) que se autorrevela como primera teofanía, en tanto que causa divina universal o principio creador de todas las cosas existentes en sus causas y en sus efectos. [si crear = p; ser creado = q; entonces: $(p \wedge q)$].

2) La Naturaleza que es creada y que crea (*Natura quae et creatur et creat*). La segunda naturaleza es el *Logos* que corresponde a las causas primordiales –las expuestas por el Pseudo-Dionisio[8]– o arquetipos de lo que existe: de las Ideas ejemplares, creadas desde la eternidad en el Verbo

[8] Estas son bondad, esencia, vida, razón, inteligencia, sabiduría, potencia, felicidad, verdad, eternidad, grandeza, amor, paz, unidad y perfección.

y que subsisten en él. El Espiritu Santo hace que las causas ejemplares sean eficientes. [(q ∧ p) = (p ∧ q)].

3) La Naturaleza que es creada y que no crea (*Natura quae creatur et non creat*). La tercera naturaleza corresponde a los efectos que proceden de las causas primordiales, es decir, de las realidades existentes que se concretan por la generación en el tiempo y en el espacio. Son inferiores al modelo o arquetipo, menos perfectas y menos verdaderas que este, porque son mutables y caducas. El mundo aparece así como una teofanía, reveladoras a la inteligencia del Dios escondido. [(q ∧ p) = (p ∧ q)].

4) La Naturaleza que no crea y que no es creada (*Natura quae nec creatur nec creat*). Esta Naturaleza es Dios como causa final, como fin, de todo los seres existentes creados. Es el momento de la recapitulación de todas las cosas, el camino de retorno, de regreso [(p ∧ q)].

Como han señalado algunos especialistas (Jeauneau) esta división tiene una gran similitud con la división expuesta por el pitagórico Teón de Esmirna (70-135) a la hora de clasificar el carácter engendrador o no de los números en relación a la totalidad de la década, y al que Escoto Eriúgena pudo tener acceso a través Calcidio o Marciano Capella. Exponía el pitagórico que existen:

1) Números que engendran, pero no son engendrados: el 3 y el 5, puesto que ellos engendran números de la década (3 x 2 = 6; 3 x 3 = 9; 5 x 2 = 10), pero no pueden ser engendrados por ningún número entero de la década.

2) Números que son engendrados y engendran: el 4 y el 2, el 2 es la diada y engendra el 4 (2 x 2) y este, a su vez, engendra (4 x 2 = 8).

(3) Números que son engendrados, pero no engendran: el 6, que es engendrado (3 x 2 = 6) pero no engendra nada en la década, puesto que su multiplicación por 2 la excede;

(4) Números que no son engendrados y no engendran: el 7.

Juan Escoto Eriúgena dispone así de un esquema de racionalidad numérica, matemática, que puede aplicar, de modo que no solo tiene un esquema lógico formal (dialéctico y de dinamismo neoplatónico), sino también una racionalidad matemática material.

– *División bipartita*

Las cuatro especies o formas reciben un dinamismo al combinarse con la oposición ser y no ser que las opone de dos en dos de forma dialéctica, creando dos oposiciones simétricas, de modo que las naturalezas de orden impar o las de orden par se oponen entre sí:

1) (4) La cuarta división (la Naturaleza que no crea y que no es creada) se opone a (2) la segunda división (la Naturaleza que es creada y que crea). 4-2: $(p \wedge q)$ $(p \wedge q)$.

2) (3) La tercera división (la Naturaleza que es creada y que no crea) se opone dialécticamente a (1) la primera división (la Naturaleza que crea y que no es creada). 3-1: $(p \wedge q)$ $(p \wedge q)$.

Tras la división bipartita tenemos que 1 y 4 tienen como nota común que no son creadas, refiriéndose, por la tanto, al Padre creador; mientras que 2 y 3 son creadas, significando el orden creatural. 1 y 4 apuntan al orden racional Causa primera y final, o lo que es lo mismo emanación y consumación; 2 y 3 apuntan al orden de la naturaleza, la expresión de la encarnación del Verbo (ideas ejemplares) y el producto de la acción del Espíritu (el mundo creado): se trata de las consecuencias de la ejemplaridad divina (agustinismo). Esta categorización apunta al segundo método de investigación de la naturaleza.

– *Ser y no ser*. Tras exponer el cuadro de la división de la naturaleza, Escoto Eriúgena retoma la división fundamental de ser y no ser, que como hemos señalado, las formaliza desde el sujeto racional informante de la *natura*. Así, expone cinco modos de oposición entre el ser y no ser, de los cuales las tres primeras hacen referencia al no ser como supereminente en un plano dialéctico, y las dos últimas se sitúan en los corolarios del plano metafísico neoplatónico: (1) el ser hace referencia a lo que es perceptible por los sentidos y cognoscible por la inteligencia, y el no ser lo supra-eminente; (2) el ser, siguiendo una jerarquía vertical de las naturalezas creadas, estas son en cuanto que están en una posición ordenada, pero, a la vez, no son otras naturalezas y a la inversa la negación de un orden implica la afirmación de las otras. Podría pensarse que esta oposición es metafísica, pero también es dialéctica, toda vez que responde a la dialéctica de la afirmación y la negación, anticipando el *sic*

et non que hará fortuna en la escolástica; (3) el ser de los seres existentes en cuanto actualización de los efectos y el no ser de esos mismos seres existentes que son pre-contenidos de forma virtual en las causas primordiales; (4) el ser de los inteligibles estables frente al no ser de las realidades materiales, aquí se toma la teoría platónica, mostrando así Escoto Eriúgena la correspondencia ontológica de la naturaleza y realizando la síntesis de los planos y las fuentes greco-bizantinas; (5) el ser natural correspondiente al ser humano en su estado anterior al pecado original (prelapsario) y posterior a la redención (postlapsario) y el no ser es la naturaleza caída.

Es importante resaltar la racionalidad de la información de la naturaleza, ya que hace que la solución dada por Escoto Eriúgena escape al panteísmo, por naturaleza metafísico, al menos en una época metafísica, en la que la razón no supone una estructura metafísica implícita (racionalismo) ni la idea el contenido ontológico posible (idealismo).

2.3. Segundo método: Creación y redención (*exitus – reditus*)

Creación y redención son términos teológicos con los que Escoto Eriúgena interpreta el mundo natural (metafísico y físico), como él mismo expresa se trata en el método de tomar la palabra divina como punto de partida para el razonamiento. De hecho el libro del *Génesis* se hace presente en el resto de los capítulos. Creación (y después redención) se hacen visibles metafísicamente en el punto en el que el método de la división lo dejó: emanación (división 1) – ejemplaridad (divisiones 2 y 3) – consumación (división 4), que son el trasunto del ternario neoplatónico Principio-Medio-Fin.

Esto nos conduce a un orden de comunicación de Dios que posibilita la teología positiva (2-3) como acceso a la realidad de la Naturaleza, *alfa* y *omega*: el único ser-ente verdadero: Dios. La doctrina de las causas primordiales, ejemplares, es *teofánica* puesto que revela divinamente la realidad en su diversidad gradual. En este sentido, la ejemplaridad se presenta como el momento del mundo creado, manifestación –teofanía de Dios–, en el acto de crear (Dios se manifiesta creando) y en la creación (que es teofanía), y, también en la dicción del Verbo encarnado que es en sí la mediación de la manifestación divina, la suprema teofanía, síntesis de toda teología catafática y apofática; del *exitus* y del *reditus*, y que

desde el punto de vista teológico se manifiesta en los momentos de la salvación divina: creación y redención. De esta forma Escoto Eriúgena muestra la síntesis de las fuentes racional y teológica.

Ciertamente, Dios es desde el plano del ser eminentísimo de toda distinción y, por lo tanto, inefable, incognoscible (teología negativa). Pero Dios desciende (*división*) a las cosas creadas en un recorrido catafático (teología positiva) y haciendo que el mundo sea una teofanía. En esa teofanía, en la creación, destaca, siguiendo la teoría de Gregorio nacianceno, la centralidad del hombre en el universo creado. El hombre así comprende la totalidad del universo, de modo que toda realidad está presente en el hombre (inteligencia, razón, sentido, vida, corporeidad…). El hombre es un microcosmos, cuya esencia es el alma, que tiene tres facultades (imagen de la Trinidad): intelecto, que es la esencia y cuya facultad es el entendimiento; la razón por la que contemplamos las ideas antes de conocer las cosas; los sentidos que sirven para conocer las esencias de las cosas sensibles. A partir de aquí el hombre puede adquirir la sabiduría, como los ángeles.

Así, cuando el espíritu contemplador –sea el hombre o el ángel– (*análisis*) examina la naturaleza de los seres creados, existentes, a través de las herramientas proporcionadas por la dialéctica en tanto que géneros, especies y diferencias específicas (división 3 de la Naturaleza), el tipo de razón se denomina «física»; cuando aprehende las realidades divinas y eternas en cuanto Causa primera y las causas primordiales (ejemplares) que el Padre ha creado en el Verbo (divisiones 1 y 2), el tipo de razón se llama «teología». Ambos tipos de razonamiento constituyen la «sabiduría» (629 A-B).

Mediante el conocimiento, siguiendo de cerca a Máximo el Confesor, Eriúgena explica el vuelta (*reducción*) como un camino epistemológico hacia Dios. La fuerza motriz es la actividad del ser humano que culmina en el conocimiento perfecto, que se parece al angélico. El hombre opera, así, una simbiosis de la sabiduría con el resultado de la contemplación (siguiendo el método de las artes liberales) y la visión beatífica (resultado de la redención operada por la gracia de Dios), por la que el alma apunta a Dios (deificación) que ya no es la causa increada (definición 1), sino el término último (división 4).

La filosofía carolingia en general y la de Escoto Eriúgena en particular tendrá una gran repercusión no solo en la Edad Media sino también en la filosofía moderna. A corto plazo vemos su huella en la Escuela benedictina de Auxerre. Así Heirico de Auxerre (841-876), gran conocedor de la gramática aristotélica, agustina, y porfiriana, muestra la influencia de Escoto Eriúgena en su definición de naturaleza, que comprende en sí a Dios y la creación y la distinción de ser y no ser. Pero Heirico no realizará la solución realista de Escoto Eriúgena (que había realizado una lectura real de los universales género y especie), sino que realizará una lectura lógico-nominalista en la que contrapone cosa e intelecto (*res et intellectus*) que entran dentro del campo de la naturaleza, con los nombres (*voces*), que residen en la mente humana, de modo que el universal no define las cosas según la sustancia sino que designan los nombres, que refieren a las realidades individuales.

Su sucesor en la Escuela, Remigio de Auxerre (841-893) reconduce hacia el realismo la posición de su maestro, atenuando el realismo de Escoto Eriúgena. Define el género como el que agrupa, une, la multiplicidad de las especies, pero no se queda en una explicación nominalista, puesto que continúa afirmando que la especie (como hombre) es una división sustancial de género y, al tiempo, la unidad sustancial de muchos hombres. Esto supone que para Remigio las relaciones de la especie con el género son relaciones de participación. Remigio adapta la doctrina de la participación de Boecio con la de Escoto Eriúgena, dotando de esencia al género y, por lo tanto, afirmando la participación de la esencia. Desde esta participación del género el individuo se define por ser el último grado de participación de la universalidad. Esta posición realista se aleja de la de su maestro en la que especies, géneros y el género más universal (esencia) se reducen a una operación del espíritu.

3. EL PENSAMIENTO RACIONAL DE SAN ANSELMO

Mientras que el siglo X, es un siglo marcado por la decadencia provocada por el debilitamiento de la idea de Imperio en su lucha contra el sacerdocio, fomentando, a su vez, la amenaza externa y la ruptura con Bizancio–; el siglo XI, es, precisamente en reacción a lo anterior, un movimiento de renovación que se visualiza en la llamada «reforma

gregoriana»: la ruptura con la Iglesia oriental y el afianzamiento de una identidad y cultura que recupere lo establecido por el renacimiento carolingio en torno al *Dictatus papae*[9], la transformación interna del clero[10], la renovación de la vida regular (cuya muestra es la Cartuja) y la vida comunitaria activa. Pero este movimiento de reforma del siglo XI es posible, a su vez, porque en el siglo X existieron elementos que vitalizaron, de modo significativo, la Iglesia –especialmente el monaquismo de Cluny, que ordenará la propia vida religiosa frente al *saeculum*, es decir, contra las degeneraciones clericales y laicas–, sosteniendo, así, el pensamiento y poniendo las bases para el resurgir del siglo XI.

En esta época destaca la Escuela de Gerberto de Aurillac (930-ca. 1003). Gerberto (nombrado papa con el nombre de Silvestre II) sostuvo las disciplinas humanistas y científicas, que aprendió en la península Ibérica donde había ido para conocer la ciencia árabe, y fue el gran impulsor de las escuelas catedralicias. Discípulo de Abón de Fleury (945-1004), quien interesado en las artes liberales había, a su vez, Abbón de Fleury contribuido al apogeo de las escuelas abaciales. La obra más importante de Gerberto, filosóficamente hablando, es el *Libellus de rationali et ratione uti*, donde discute las cuestiones de lógica, reflejo de su labor como profesor de dialéctica en la Escuela de Reims, donde explicaba la *Isagoge* de Porfirio bajo la traducción de Mario Victorino, el comentario de Boecio, y los textos del *Organon* aristotélico en sus traducciones latinas, así como las obras boecianas. Junto al pensamiento del *trivium*, Gerberto destacó también por el conocimiento de las matemáticas y de la astronomía. Su pensamiento fue seguido por varios autores, entre ellos, Fulberto de Chartres (ca. 960-1028) quien también enseñó lógica. Este gusto por el estudio y la enseñanza de la dialéctica lo veremos en otros lugares, como la Escuela monástica de San Galo, donde destaca Nokter Labeo (ca. 951-1022), traductor y comentador de las obras lógicas de Aristóteles, Boecio y Marciano Capella entre otras.

---

[9] Se tratan de 27 proposiciones concernientes a los privilegios, prerrogativas y funciones de la Iglesia de Roma. La idea es la propia de la Reforma Gregoriana: afirmar la primacía romana, que era al mismo tiempo una convicción fundamental y el principio de una auténtica reordenación de la Iglesia.

[10] Especialmente la purificación de las costumbres del clero (especialmente del llamado nicolaísmo, es decir del amancebamiento de los sacerdotes) y la compraventa de los cargos eclesiásticos (la simonía).

El trabajo de estos autores nos permite ver que el siglo X fue, filosóficamente hablando, un periodo de reflexión sobre la dialéctica. Por lo tanto, no es de extrañar que la renovación filosófico-teológica del siglo XI se defina por el gusto por la especulación desde la lógica y el lenguaje, es decir, el estudio de la relación entre las cosas, el pensamiento y el lenguaje, en sí (como profundización de las artes liberales) y, en relación, a la especulación teológica.

3.1. Dialécticos y antidialécticos

El interés por la lógica y el lenguaje, y su relación con la fe y la ciencia teológica dan lugar al debate entre los llamados «dialécticos» y los «antidialécticos». Los primeros, siguen la reflexión filosófica del siglo X que profundizaba en las artes liberales, especialmente del *trivium* y, en ella, la dialéctica. Su gusto por la dialéctica en cuanto tal no estaba subordinado a la mejor comprensión de la Escritura y la teología, e incluso, al contrario, por el gusto de resolver los silogismos, algunos de los dialécticos, no rehusaron de poner a prueba las verdades dogmáticas o reveladas. Así, por ejemplo, el caso del episodio de la zarza ardiendo del libro del *Éxodo*: «El ángel de Yahveh se le apareció en forma de fuego, en medio de una zarza. Vio que la zarza estaba ardiendo, pero que no zarza no se consumía» (Ex 3,2). El pensamiento silogístico operaba el siguiente razonamiento: «por la experiencia, si la madera arde, se consume»; «la zarza es una madera»; luego «la zarza tiene que arder». Este tipo de razonamientos nos lleva a que si tomáramos en cuenta los datos de la filosofía natural y la necesidad del argumento lógico, en el mundo natural, siguiendo con el ejemplo de la zarza andiendo, los milagros, incluso los narrados por el relato bíblico, se pondrían en duda.

La argumentación así expuesta y, desde un punto de vista un tanto reduccionista, hacía que la dialéctica se presentara enfrentada a la teología y la Escritura, lo que provocó la reacción de los antidialécticos, que frente a los primeros que subordinan la fe a la dialéctica, rechazan el uso de las artes liberales.

El personaje representativo de los dialécticos es Berengario de Tours (ca. 1005-1088), que había estudiado las artes liberales en Chartres y que defiende el uso de la dialéctica desde la antropología teológica. Si el hombre por su alma racional es imagen de Dios, el uso de la razón no

hace sino renovar su condición de imagen. Por lo que comentó la Escritura con la ayuda de la dialéctica y, también, negó la transubstanciación eucarística, usando argumentos de la dialéctica. Ciertamente, no puede haber accidentes sin sujeto, por lo que si cambiara el sujeto del pan debería cambiar el pan, no cabe decir que «el pan es el cuerpo de Cristo», por lo que el cambio que se opera en el sacramento de la eucaristía es simbólico y no sustancial. La posición de Berengario apunta al orden necesario de la naturaleza, que choca con el orden nacido de la omnipotencia divina, que afirmará su oponente antidialéctico Pedro Damián (1007-1072), para quien el primer gramático de la historia es el demonio, de este modo la dialéctica no puede ser sino sierva (*ancilla*) de una señora. A Pedro Damián le sigue Lanfranco de Pavía (1010-1089), que no niega la enseñanza de la dialéctica, pero recuerda la importancia de la tradición, si se quiere abordar el problema de la posibilidad y los límites de la razón humana frente a la omnipotencia divina. Una reflexión que estará presente en todo el desarrollo de la escolástica y que pone de manifiesto que en el orden del pensamiento teológico existen instrumentos que no se pueden desdeñar y que en teología la razón no podía ser olvidada.

3.2. San Anselmo

San Anselmo, conocido como Anselmo de Aosta, Anselmo de Bec o Anselmo de Caterbury, nació en el año 1033 en Aosta del Piamonte, de una familia noble, inició sus estudios en la abadía de Fruttuaria. Tras la muerte de su madre, a la edad de 27 años, ingresó en la Escuela de Lanfranco de Pavía, en el monasterio de Bec (Normandía), alcanzando el priorato en 1063, siendo nombrado abad en 1078. En esta época escribió sus primeras obras, de tono monástico, pero, también, en 1076 la primera obra mayor: el *Monologion* (1076), una meditación filosófica que nace en el seno de la comunidad monástica y el *Proslogion* (1077-1078) la segunda obra mayor. Siguió con escritos dedicados a la especulación lógica y gramatical: *De grammatico*, *De veritate* (1080-1085). Escribió tratados éticos como *De libertate arbitrii*. Desde el año 1093 ocupó el cargo de arzobispo de Canterbury, sucediendo a su maestro Lanfranco. Tuvo dificultades con los monarcas Guillermo el Rojo y Enrique Beauclerc, lo que le llevó a tener que exiliarse durante algunos periodos en Roma. En los últimos años de su vida escribió *De fide Trinitatis et incarnatione*

Verbi, Cur Deus homo, De conceptu virginali et originali peccato, y el *De processione Spiritus Sancti*. Murió el año 1109 en Canterbury.

a) *Fides quaerens intellectum diceretur*: la fe buscando apoyarse en la razón

Cuando hablamos de Anselmo dos ideas nos vienen a la cabeza: una, es su famoso argumento ontológico; y, otra, es la frase del inicio del *Proslogio*: *Fides quaerens intellectum*, con la que Anselmo muestra el hecho de que la fe inspira y dirige la tarea teológica, a pesar de ciertas apariencias contrarias. Con este lema, Anselmo, posicionándose en clave agustiniana, intenta dar respuesta a la polémica entre dialécticos y antidialécticos o teólogos y se muestra como un dialéctico sutil y un ardiente místico.

Efectivamente, como hemos señalado, los «dialécticos» admitían como fuente privilegiada de conocimiento la razón, disminuyendo el carácter competencial de la autoridad (la Escritura o los Padres). Por su parte, los «teólogos antidialécticos» negaban el carácter esencial de la dialéctica y, por lo tanto, la reducían a mero instrumento sin ningún valor magisterial. Anselmo opta por una vía intermedia, una tercera opción: la de los «filósofos» donde no hay ni pura razón (racionalismo), ni pura fe (fideísmo), ni pugna entre ellas, sino una posición entre el *intellectus* (razón) y *fides* (fe).

Ciertamente, el problema de los dialécticos, según Anselmo, es que el razonamiento viene de la experiencia, pero es imposible tener experiencia del objeto de la teología sin creer. Pero, por otra parte –y este es el déficit de los teólogos antidialécticos–, conformarse con el conocimiento experiencial sin que se tenga en cuenta la razón, intentando ir directamente a la contemplación práctica (visión beatífica), supone una cierta negligencia y un salto antropológico y epistemológico, puesto que entre la fe y la especie (la contemplación) está el entendimiento. Así, pues, Anselmo propone que la inteligencia de la fe es en el fondo la acción que define al teólogo, que tiene en cuenta la filosofía o la razón. De este modo, el abad de Bec, define con maestría las relaciones entre el conocimiento y el amor: *Amor ipse notitia est*. La razón no va contra la gracia, sino que la complementa. El amor está en el origen de su búsqueda racional y es, también, su fin: la contemplación afectiva. El amor a Dios alimenta la

mente, por eso Anselmo parte de que la fe tiene como fuente principal la revelación, pero esta necesita ser comprendida e interpretada y, para ello, el hombre utiliza la razón:

> «No intento, ¡oh señor, penetrar tu alteza, porque no puedo compararla con mi inteligencia, sino que deseo únicamente comprender algún tanto tu verdad, esa verdad que cree y ama mi corazón. Pues no busco comprenderla para creer en ella, sino que creo en ella para comprenderla (*Neque enim quaero intellegere ut credam, ser credo ut intelligam*). Es más, estoy persuadido que, si no la creyera , no la comprendería» (*Proslogion*, 1).

Credo ut intelligam, creer –la verdad revelada–, es, pues, anterior a la razón –la verdad de la filosofía–. Pero una vez establecido esto, la mente se siente llamada no solo a creer, sino también a comprender y comprender con rectitud (*rectitudo*). Con la razón el hombre crea conceptos que engloba en juicios y desarrolla mediante silogismos. Esta operación de la razón precisa de un uso correcto que asegure su perfección. Los enunciados y los mismos contenidos de la fe se deben clarificar –en su coherencia y en sus conexiones internas– y han de ser expuestos de un modo racional. Esta racionalidad supone asumir sus implicaciones lógicas, estructurándolas y organizándolas en un sistema comprensivo que ofrezca su inteligibilidad desde un sistema global e integrador.

Un uso de una racionalidad que tenga en cuenta las exigencias lógico-dialécticas, no ha de oponerse ni excluir las fuentes de la teología. Y es que el contenido de la filosofía es idéntico al de la teología, puesto que el hombre busca ver la verdad que su corazón desea y ama.

En el convencimiento de esta equiparación del objeto teológico –concordando con los teólogos–, y en la búsqueda de una racionalidad que pueda responder a los retos de los dialécticos, Anselmo propone racionalizar la fe –que es un estado nacido de la voluntad y la adhesión firme–, tratando las cuestiones teológicas desde la razón (filosófica) –que es un estado epistemológico–. De este modo, Anselmo tratará las cuestiones teológicas sin apelar a las Escrituras, con argumentos dialécticos y naturales y mediante las razones necesarias. Con ello se intenta deshacer los equívocos, exponer los sentidos y asumir las deducciones y análisis.

Así que lo primero que hemos de ver es su posición dialéctica y sobre el lenguaje.

Desde la posición lógica, Anselmo busca en sus obras una especulación filosófica y teológica que remoente hasta las verdades más profundas y elevadas de la metafísica y de la religión. Ello le impele a estudiar la naturaleza divina, su esencia. Pero la exigencia de estudiar los juicios y conceptos lleva, en primer lugar, al objeto de estudio. Para hablar de Dios, primero tenemos que mostrar, entender su existencia. Por lo tanto, la primera pregunta es la de si es posible comprender racionalmente la existencia de Dios: si su existencia puede ser conocida tal como es mostrada por las creaturas y si su existencia es demostrable a nosotros *per se nota*. Después, entendida y comprendida la existencia de Dios, podemos hablar de su naturaleza.

b) La argumentación racional y el lenguaje

La exigencia de la inteligencia de la fe lleva a Anselmo a realizar una teología que profundiza en la precisión conceptual. Si la razón está al auxilio de la teología, y esta utiliza las artes liberales, especialmente el *trivium*, no se puede obviar su alcance. La sistematización teológica precisa de la rectitud de un pensamiento racional y de la precisión del lenguaje: la dialéctica es la ciencia de la correspondencia de la cosa conocida, el entendimiento que la representa y la voz que la denota lingüísticamente. La finalidad consiste en alcanzar la verdad del conocimiento que consiste en su rectitud, es decir, la que es como debe ser, la aprehensión correcta de lo que es su objeto (*De veritate* 2). El reflejo de este quehacer no solo está en la estructura del *Monologion* y el *Proslogion*, sino que se puede ver en obras como *De grammatico*, cuya temática de fondo subsiste en las anteriores.

En el *De grammatico*, Anselmo discute el problema de saber si «gramático» se refiere a la sustancia o a la cualidad. Efectivamente, Anselmo observa críticamente la semántica aristotélica, convencido que el Estagirita construyó una semántica incompleta y que esta habría de tener en cuenta las reflexiones gramaticales del estoicismo para completarla. La gramática aristotélica mediante el análisis de las figuras lingüísticas como la paronimia, y bajo la crítica de la participación platónica, daba lugar a la afirmación de que la propiedad de los nombres

no implicaban las propiedades de las cosas designadas por los nombres. Anselmo desde un profundo conocimiento de la doctrina de las categorías de Aristóteles y del uso del silogismo, afirma que «gramático» es cualidad como significativo y sustancia como apelativo. Así, el Doctor Magnífico distingue la significación de la palabra del sujeto al que pertenece lo que la palabra significa (apelación).

Anselmo reconoce que el ejercicio lógico que realiza en el *De grammatico*, no solo supone una gimnástica intelectual, sino que prepara la inteligencia para la especulación teológica, puesto que si la inteligencia no es capaz de resolver sus aporías difícilmente podrá comprender e interpretar más tarde los datos de la fe.

La aplicación de esta lógica dialéctica al contenido teológico se puede ver en *De casu diaboli*, donde Anselmo trata de entender cuál es la causa que hizo que la voluntad de algunos ángeles se orientara al mal. La respuesta clásica agustiniana es que el mal que pervirtió la voluntad de los ángeles no puede venir de Dios, puesto que el mal no es una realidad positiva, es decir, el «mal es nada». Pero Anselmo se pregunta cómo una realidad, en este caso el mal, puede ser nada, cuando la palabra «mal» tiene una significación y significar quiere decir significar alguna cosa. Es decir ¿cómo se relaciona la significación de una palabra con su realidad? Podríamos argumentar que esto es evidente por la fe, puesto que Dios es bueno. Pero la fe que quiere comprender ha de buscar la comprensión de la verdad expuesta. Así, el Doctor Magnífico se pregunta por la significación de «nada». Si «nada» no tiene significación (no significa nada) entonces el discurso no tiene sentido; pero si significa algo, «nada» tiene que ser algo. La solución que da Anselmo es que no hay contradicción entre significar «nada» y significar «alguna cosa», porque existen diversos modos de significación. Efectivamente, existen significados positivos que constituyen la realidad, que presentan una cosa; y hay significados negativos (en los que «nada» es el más radical) que significan como una realidad que debe estar alejada. Anselmo en esta distinción señala una cierta distancia entre lo que decimos (*forma loquendi – secundum vocem*) que se corresponde a una forma de pensar, y la manera de ser de las cosas (*secundum rem*), apoyando la diferencia entre significación y apelación, al que se le suma una teoría del ente racional (*ens rationis*).

La cuestión sobre la comprensión del lenguaje aparecerá, también, en la respuesta que Anselmo da a Roscelino de Compiègne respecto de la Trinidad, en su *Epístola de la encarnación del Verbo*. Roscelino sostuvo el triteísmo, que afirmaba, desde una posición nominalista, que las tres personas (de la Trinidad) eran como tres ángeles o tres almas, es decir, tres cosas distintas, separadas (*per se*). Roscelino afirma, desde la perspectiva nominalista, que cada predicación lógica es un hecho puramente mental y, por lo tanto, su uso es instrumental: sirve para la organización del pensamiento y del lenguaje. En lo que respecta a la Trinidad, si no podía existir la unidad de naturaleza en las tres Personas divinas, la esencia divina no podía ser común a las tres Personas, por lo que debían tener cada una, su naturaleza propia, de lo que se derivaba que no podían ser un solo Dios.

Anselmo, también, está convencido de la necesidad de ordenar el lenguaje, lo hemos visto, pero de otra manera: dotando a la organización lógico-lingüística de una rectitud que sea capaz de proporcionarle una significación referencial que no sea convencional o que descanse tan solo en la experiencia individual. Mediante la distinción introducida por Anselmo, se puede afirmar que la realidad, sea individual o universal, puede ser predicada en un discurso elaborado mediante proposiciones. Un discurso que es verdadero, pues refleja las relaciones existente en la mente divina.

Teniendo en cuenta el reflejo de las relaciones verdaderas de la mente divina, Anselmo utiliza la argumentación de las «razones necesarias». Las razones necesarias son verdades nacidas de argumentaciones racionales, de carácter apodíctico, que determinan la verdad de la cosa reenviando a la inmutabilidad de su causa en el Verbo. Establecidas por el Verbo creador desde la eternidad, confieren su estatuto de necesidad. A partir de estos principios, el teólogo avanza paso a paso, racionalmente, mediante demostraciones, sacando consecuencias que van más allá de las verdades que proporciona la fe.

La discusión por los tipos de razonamiento, y su apuesta por la dialéctica se reflejarán en los escritos mayores. En efecto, el punto de partida de su razonamiento parte de la *sola ratione*. Sus razonamientos están dirigidos hipotéticamente a alguien que no sea capaz de creer, es

decir han de superar la búsqueda de la verdad de las proposiciones y su adhesión voluntaria, propia de una teología mística, para cobrar fuerza en el valor de los argumentos necesarios o probables. Los argumentos sobre la existencia de Dios nacidos de la actividad experiencial que consideran la naturaleza, o el sumo bien (*Monologion*) o de la actividad propia del pensar de un ente supremo (*Proslogion*), no tendrán en cuenta el dato revelado.

c) La comprensión de la existencia de Dios en el *Monologion*

(1) *Presentación de la cuestión*. El *Monologion* y el *Proslogion* responden a una misma petición que Anselmo expone en el prólogo a la primera de las obras: algunos hermanos le han pedido que escriba sobre el método que se ha de seguir para meditar sobre la esencia divina y sobre temas afines, pero siendo fiel al razonamiento dialéctico, es decir «sin apoyarse en la autoridad de las Sagradas Escrituras, sino por medio de un estilo claro y argumentos al alcance de todos», siendo fiel «a las reglas de una discusión simple, y que no buscase otra prueba que la que destaca espontáneamente del encadenamiento necesario de los procedimientos de la razón y de la evidencia de la verdad». Hablar de la esencia primera exige hacer comprensible la posibilidad de su existencia.

Para hacer comprensible la idea de la existencia de Dios podemos partir de la evidencia de las características de la naturaleza (exterior) y extraer consecuencias o hacerlo de la evidencia interior e igualmente argumentarlo. En el *Monologion* se encarga del primer modo, el *Proslogion* del segundo.

El *Proslogion* se presenta como una continuación del razonamiento del *Monologion*. No pudiendo partir de las evidencias de los principios que expone los datos de la fe, decide partir de las razones necesarias que nos evidencia la lectura de la naturaleza para partir de allí con argumentaciones.

El *Monologion* parece responder a la exigencia de racionalizar la experiencia como el punto de partida que afirmaban los teólogos antidialécticos: se puede partir de unos principios que vienen de la experiencia de la naturaleza (que es teológicamente la creación) mediante métodos filosóficamente tradicionales, para extraer sus consecuencias mediante

argumentos demostrativos, a través de las razones necesarias. Se dota de inteligencia la captación de la obra de Dios, la reflexión sobre la trinidad divina y la ulterior visión beatífica.

Anselmo es consciente que el razonar a partir de la naturaleza implica una extensa concatenación de razonamientos, en los que el orden se impone a la evidencia racional de los principios de los que parte. Por ello decide «encontrar una sola prueba que no necesitase para ser más completa más que de sí misma» (*Proslogion*, pról.). Es decir, un argumento que pueda establecer en sí un principio necesario por sí mismo capaz de presentarnos racionalmente el objeto último de la fe sin contradicción: la esencia divina. De esta forma, dotaba a los dialécticos de una orientación teológica y mística, que llevara la razón a su fin último que no es otro que –como en el *Monologion*– el estudio de la trinidad de Dios y la visión beatífica, como testimonian las últimas palabras del *Proslogion*: «Que mi alma tenga hambre de esa felicidad; que mi cuerpo tenga sed; que mi substancia entera la desee hasta que entre en la gloria del Señor, que es Dios trino y uno, bendito en todos los siglos. Amén» (cap 26: «Esta alegría, ¿será la "alegría llena" que promete el Señor?»).

(2) *El Monologion.* Anselmo, inicia su reflexión sobre la esencia de Dios desde la racionalización de la tradición en la que se decían situar los teólogos antidia-lécticos en el *Monologion*, y, para ello, no parte de la contemplación de la creación, sino de la consideración de la naturaleza, situándose desde el principio en una terminología filosófica.

Anselmo proporciona cuatro pruebas para demostrar desde la experiencia la existencia de Dios en un movimiento que va de lo exterior a lo interior para después proceder mediante razonamientos.

El pensamiento anselmiano tiene dos premisas metodológicas. (2.1) La primera hace referencia al tipo de conocimiento que va del exterior al interior. (2.2) La segunda, en relación a la anterior, hace referencia a la significación de la perfección y gradación de los seres que nos lleva hacia Dios.

(2.1) El mundo creado es la realidad natural y Anselmo sigue las vías medievales, de la tradición agustiniana, para leer la naturaleza. En ella (a) puede buscar, investigar (*investigatio*) sus vestigios o huellas en una

vía exterior. (b) Pero el hombre también puede especular, contemplar (*speculatio*) las imágenes de las cosas, en una vía de interioridad, de modo que mirar desde la naturaleza interna, desde la razón, entraña un conocimiento especulativo, siguiendo el texto paulino, presente en la Edad Media: «Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara [*facies ad faciem*]. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido» (1 Co 13,12).

(2.2) Para Anselmo, una vez que captamos la jerarquía en las cosas existentes basada en su perfección –en su cualidad o en su naturaleza–, esta perfección puede ser jerarquizada en virtud de una referencia sobre la cual podemos establecer dicha gradación. Podríamos decir que establece una teoría representacional de la gradación en virtud de una referencia que determina un orden, al modo como en la ciencia, utilizamos una referencia para establecer una medida, por ejemplo, la dureza del diamante para graduar la dureza del resto de los minerales (escala de Mohs). El presupuesto argumentativo de la jerarquización referenciada es la subsistencia de lo universal –bien, belleza, verdad– en completa independencia de los particulares que de él participan. De modo que la idea de participación rige para toda perfección, incluida la existencia: todo cuanto es, existe por participación en un ser único y sumo, que acredita en absoluto las perfecciones verificadas en lo creado, todo cuanto hay de verdadero y valioso en las criaturas.

Una vez entendidos estos principios se debe realizar una investigación donde la razón (*ratio*) es el resultado del esfuerzo del ser humano por pensar de manera adecuada, esto es por introducir silogismos de los cuales se deduce necesariamente, donde la premisa menor está regida por el *progressus ad infinitum* en el régimen de perfecciones.

Las cuatro pruebas –antecedentes de las pruebas *quia* o *a posteriori* tomistas– se apoyan en el bien, en la causalidad y en los grados de perfección: 1) la primera prueba parte de las cosas que encontramos en la vida y en las que descubrimos la bondad que necesariamente nos remite a su creador; 2) la segunda muestra que cada cosa participa del Ser que recibe su existencia; la 3 y 4) la tercera y la cuarta descubren grados de perfección de las cosas mundanas, que no pueden explicarse por una

cadena indefinida de perfección, sino que nos revelan su causa infinita originante.

El razonamiento que sigue el *Monologion* sigue un movimiento especulativo (*speculatio*) que va de lo particular a lo universal, y de lo universal a Dios, entendido como esencia y existencia, para encadenando razones (argumentación de las razones necesarias) implicar una doble reflexión sobre el carácter *ex nihilo* de la creación y sobre el modo de ser *per se* del Creador. Sigue el razonamiento con una concepción del espíritu humano como imagen de Dios, que asegura al hombre creado un acceso indirecto y racional que le proporciona un conocimiento del creador suficiente para llegar la afirmación de la unidad y multiplicidad de Dios (Dios uno y trino).

Demostrada la existencia de Dios, Anselmo deduce los atributos. En Dios, esencia y existencia se confunden. Dios se muestra, a su vez, creador del universo. Un creación que ha de ser *ex nihilo* diferenciando la naturaleza divina de la naturaleza creada. Dios es su sabiduría eterna tiene en su mente las ideas que crea (les dota de existencia) desde su voluntad creadora. Dios no solo crea las cosas del mundo sino que las mantiene en el ser (providencia divina). En las cosas podemos observar, como habíamos visto, las huellas, vestigios, de la perfección de Dios.

d) La comprensión de la existencia de Dios en el *Proslogion*

(1) *La vía.* Si en el *Monologion* Anselmo se sitúa en la esfera de los teólogos antidialécticos, racionalizándolos, en el *Proslogion* presenta la fuerza de los dialécticos, pero haciéndoles ver que su labor realmente tiene sentido y se desarrolla plenamente desde la mirada de la fe, como él mismo expresa: «si no creyere no llegaría a comprender» (*Proslogion*, 1).

Anselmo expone su prueba única en el capítulo segundo, y lo va desarrollando al responder a las objeciones de Gaunilo de Marmoutier, quien había escrito un opúsculo titulado *Liber pro insipiente*, defendiendo la posición del insensato en la argumentación anselmiana y que afirma que «Dios no existe».

La prueba del *Proslogion* y su polémica con Gaunilo, hay que situarla en el pensamiento de Anselmo: en las reconstrucciones históricas de su

tiempo, es decir, de herencia neoplatónica a través de Agustín, el Pseudo-Dionisio, Boecio… y en el ambiente de la polémica dialéctica de su siglo. Estas dos circunstancias se reflejan en la obra y se pueden ver tanto en el estilo, nacido de sus primeros escritos místicos, y presente en el primer capítulo retomando el fin del *Monologion* y en la utilización de los elementos dialécticos.

El *Proslogion* se presenta a la historia del pensamiento como el libro en cuyos primeros capítulos el autor presenta una nueva y original demostración de la existencia de Dios. Esta prueba se conoce con el nombre dado por Kant de «argumento ontológico». Argumento que ha sido repetido de diferentes formas a lo largo de la historia de la filosofía, mostrando la potencia innovadora y racional de la que está dotada. No obstante, aquí vamos a intentar exponer el argumento que da san Anselmo y no tanto el «argumento ontológico» explicado como un argumento metafísico y lógico extemporáneo, si bien esto no supone negar la novedad de su pensamiento al ofrecer a la alta escolástica las dos rutas (itinerarios) demostrativos: *a priori*/*propter quid*-ontológicos; *a porteriori*/*quia*-cosmológicos. De hecho, esta interpretación del argumento realizada ya desde la crítica kantiana provoca no pocas veces que las fórmulas anselmianas sobre el argumento para exponer la comprensión racional de la existencia de Dios sean leídas desde una vertiente logicista que explica reductivamente el argumento anselmiano desde el contenido formal del razonamiento, olvidando la experiencia noética presente en la prueba. No se puede obviar la visión del mundo propia del autor que se explica en el contexto del pensamiento del Doctor Magnífico; una mirada que ayuda a comprender mejor la polémica con Gaunilo y las lecturas que de este argumento se realizarán a lo largo de la Edad Media occidental y en la modernidad.

El argumento que expone Anselmo para demostrar la racionalidad de la existencia de Dios parte de una premisa conceptual, que determina el contenido de la fe expuesta en el capítulo primero, sobre la idea o noción de Dios: existe un ser tal que no se puede pensar otro mayor (*quo nihil maius cogitari potest*). Siguiendo la contraposición propia de las disputas dialécticas expone la tesis contraria. Una idea de Dios también la tiene el insensato, el necio, del que habla el salmista: «Dice en su corazón el insensato: “¡No hay Dios!”» (Sal 14,1; 53,1). La pregunta –retórica– que

se plantea Anselmo es si estas ideas son incompatibles, o si hay algún modo de convencer al insensato de que se equivoca.

Para ello, Anselmo intenta caracterizar las ideas de que todos los hombres albergan una idea de Dios, entendiendo por Dios un ser tal que es imposible concebir otro mayor. Es decir, que esta idea es universal en su racionalidad, en la mente, pues el argumento es racional y no de fe –que recordemos es un estado nacido de la voluntad y la adhesión firme, el punto de partida del insensato en el salmo («Dice en su corazón»)–. Anselmo se sitúa en el plano del pensamiento, del entendimiento común a todos los hombres: en la esfera noética. Por ello, incluso el insensato es capaz de entender la definición dada desde el origen por Anselmo. De esta forma, Anselmo y el insensato, y cualquier lector, puede retener en su pensamiento y comprender a Dios como un pensamiento objetivo e inteligible y, por lo tanto, es capaz de aprehender el objeto tal cual es.

Anselmo ya ha expuesto que esta realidad existe en la mente, pero una cosa es existir en la mente y otra existir en la realidad, pues son dos formas de ser distintas. Efectivamente, como hemos visto al hablar sobre la lógica y el lenguaje, existe una cierta distancia entre lo que decimos (*forma loquendi – secundum vocem*) que se corresponde a una forma de pensar (como si decimos que el fuego es agua), y otra diferente hablar según la manera de ser de las cosas (*secundum rem*). He aquí el punto de crítica puesto en evidencia por Tomás de Aquino: la ilegitimidad del tránsito de la existencia pensada a la exitencia real; de la *forma in anima* a la *forma extra animam*.

Anselmo considera que la existencia mental es menos perfecta que la existencia mental y real, y esa perfección, como vimos en el *Monologion* representa una gradación, así pues aquello cuyo mayor no se puede pensar no puede existir únicamente en la mente, porque podría pensarse otro que existiese también en la realidad, siendo así más perfecto, es decir, mayor. Así, pues, dicho ser debe existir, no sólo en el pensamiento, sino también en la realidad, pues en caso contrario, podría pensarse uno mayor que Él, a saber, uno que realmente existiera, que poseyera la perfección de la existencia, contrariando entonces la definición adoptada como premisa, y cayendo, además, en una contradicción entre el ente pensado y el ente real, pues implicaría admitir, en contra de la noción

que sirve de base al argumento, que se puede pensar mayor, esto es, como realmente existente.

Anselmo intenta demostrar, así, que el insensato se contradice de dos formas (*reductio ad absurdum*). (1) La primera, en cuanto que su pensamiento tiene como origen la voluntad y la adhesión, y, por lo tanto, descansa solo en la fe (alimentando la idea de que la fe debe comprenderse, porque siendo pura voluntad puede incluso negar la existencia de Dios). (2) La segunda, situados en el plano del pensamiento, en la contradicción lógico-ontológica. La primera contradicción parece ir dirigida a quienes se apoyan en la «sola fe» (argumentos fideistas anti-dialécticos); la segunda parece ir dirigida a quienes intentan sustentar sus afirmaciones en la «sola razón», en la suficiencia del contenido de la mente (argumentos racionalistas dialécticos), y lo hace de una forma muy dolorosa para un lógico, acusándoles de ser «contradictorios».

(2) *Las disputas e interpretaciones.* Pero la argumentación anselmiana fue desde el inicio comentada de diversas formas y maneras, recibiendo lecturas a favor y en contra que la fueron transformando hasta convertirse en un argumento de entidad propia recibiendo el nombre de «argumento ontológico».

– *Gaunilo*. La primera reacción que conocemos fue de crítica. Viene de la mano de un monje benedictino de la abadía de Marmoutier, cerca de Tours, quien escribe el *Libro escrito a favor de un insensato* (*Liber pro insipiente*)[11].

Gaunilo critica en el argumento anselmiano dos pasos: (1) el primero: el que va de la noción verbal, del nombre, al entendimiento mental (al ente intelectivo); (2) el segundo: el que va del ente racional al ente real.

(1) Gaunilo niega en la argumentación de Anselmo el hecho de que escuchar un nombre –una noción– lleva en sí el acto de la intelección del nombre (*verbum*), de modo que la *forma loquendi* o *secundum vocem* implique una correspondencia de conocimiento de la cosa (*secundum rem*). Efectivamente, Anselmo conocía la distancia que existía entre ambas formas, pero lo que el monje benedictino no termina de ver es que

[11] Comúnmente conocido así, en la edición crítica aparece el nombre latino: *Quid ad haec respondeat quídam pro insipiente*.

exista una relación de verdad entre la voz y la cosa, de modo que entender un nombre suponga su existencia mental en una correspondencia de verdad. Según Gaunilo una realidad escuchada, un nombre, se hace objeto del conocimiento a partir de la experiencia inmediata del mismo. El argumento de Anselmo («lo mayor pensado») se entiende verbalmente, pero no por ello es, en sí, entendimiento. Gaunilo niega el paso del nombre al entendimiento.

(2) Gaunilo también critica el paso del ente intelectivo (*esse in intellectu*) al ser real (*esse in re*). Para rebatir este paso sigue la argumentación anselmiana, y de forma paralela realiza la misma afirmación que Anselmo hace sobre Dios, pero cambiando su objeto nocional. En vez de Dios propone imaginar «una isla perdida, de tales riquezas, tal que no se puede pensar otra mayor». Entendemos que en la mente eso es posible (quién no ha pensado de niño la existencia de la Isla del tesoro), y si eso es así, siguiendo el argumento anselmiano, nuestro crítico benedictino propone que no cabe sino razonar que esta debe existir en la realidad, porque si no caeríamos en contradicción. Gaunilo pone en evidencia, a partir de la primera objeción, que la realidad del ente no puede darse solo por la perfección nocional de un ente de razón sin apoyatura experiencial.

Anselmo responde a estas dos objeciones en su libelo conocido como *Apología de san Anselmo contra Gaunilo*[12].

(1) Frente a la primera objeción sobre la correspondencia entre el nombre y su entendimiento, el Doctor Magnífico, sigue un silogismo disyuntivo. Intenta mostrar la excepcionalidad del objeto de pensamiento y de la validez de su nominación: Dios es nombre que lleva en sí el hecho de ser tal que es imposible concebir otro mayor. No se trata de un objeto cualquiera que caiga en la esfera de la experiencia inmediata, y si lo intentamos reducir a ello o le negamos su esencial perfección o negamos incluso su entidad lógica. Anselmo, en este sentido, responde teológica y filosóficamente: «que esto sea completamente falso, lo demuestra tu fe y tu conciencia». Teológicamente, en cuanto que la fe, nacida del convencimiento, no se reduce a simple adhesión, como se pudo ver en el *Monologion*, de modo que en Anselmo respira el lema ya expuesto de que *Amor*

[12] En la edición crítica Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli.

ipse notitia est. Si no se cree por la fe, entonces hay que acudir a la filosofía. Filosóficamente, Anselmo, reitera el silogismo, afirma que el salto de la expresión nominal de que Dios es un ser tal que es imposible concebir otro mayor a la mente viene dado porque o se admite que la palabra, el verbo, tiene un sentido, una referencia semántica, o si no es necesario suspender todo juicio. Pero claro si esto es así, y negamos la argumentación filosófica, entonces hemos de creer por la fe, y como ha mostrado, la fe nos lleva a considerar que Dios ha de entenderse como el ser tal que es imposible concebir otro mayor.

(2) Al la segunda objeción, Anselmo responde que no es lo mismo afirmar en Dios que es «el ser tal que es imposible concebir otro mayor», que afirmar que es «mayor que todo». Mientras que la primera expresión está formulada en términos de no-contradicción argumental, la segunda descansa en una mera gradación conceptual. Dicho de otro modo, entre las perfecciones concebibles en una isla ideal pueden figurar la extrema fertilidad de sus tierras, el clima más idóneo, o los más bellos y apacibles parajes, pero no necesariamente la existencia, porque una isla sumamente perfecta no deja de ser esencialmente una isla, no un piélago de perfecciones que, como tal, reuniese en sí por esencia todas perfecciones imaginables, incluida la existencia, circunstancia que sí se da en Dios entendido como el ser máximamente perfecto.

Anselmo muestra desde este modo de comprensión de la verdad que cree, su característica más importante, que expresa en el *De veritate*: su rectitud, lo que debe ser y expresa la existencia de lo que es.

– *Formulación de otros autores.* El argumento abre un capítulo fundamental en la tradición filosófica. Rechazado por Aquino y matizado por Duns Escoto, fue rescatado con variantes de formulación por los racionalistas (Descartes, Spinoza, Leibniz), censurado posteriormente por Kant, y nuevamente defendido por Hegel, siendo aún objeto de controversia entre los pensadores de la escuela analítica. Su estudio ha contribuido al debate sobre el sentido y naturaleza de las proposiciones analíticas, así como a esclarecer los diversos valores del predicado «ser». Veamos algunas notas al respecto.

(1) *Juan Duns Escoto* admite la validez del argumento, pero matizándolo en dos sentidos (doble *coloratio*, en el lenguaje de Escoto): uno

lógico y otro gnoseológico. (a) Desde el punto de vista *lógico*, Dios en cuanto sumo pensable (*maius cogitari non potest*) es un concepto no contradictorio en el orden del ser esencial (*real secundum quid*). Como ser quidditativo, el entendimiento (que opera lógicamente desde el principio de no-contradicción) lo entiende de forma propia (*in proprio*) como objeto primero de conocimiento. En el orden del ser existencial (*real simpliciter*), Dios no solo es lo máximamente pensable reducido a una realidad lógica (*esse in intellectu*) y, por lo tanto, una consecuencia del pensamiento (*ab alio*), resultado del principio de no-contradicción, como si un principio se pudiera reducir a una derivación lógica, sino que tiene que existir en cuanto ser en sí (*esse a se*). (b) Desde el punto de vista *gnoseológico*, Escoto profundiza en el carácter intuitivo (no abstractivo) de la noticia de Dios (*notitia Dei*) como un conocimiento *per se nota*, tal como Anselmo realizó.

La distinción fundamental del tipo de argumentación anselmiana con la escotista radica en la ontologización que Escoto hace del argumento anselmiano, especialmente en la distinción esencial y existencial fuera del orden lógico. Uno de los principios de Anselmo –que se manifiesta en el *Monologion*, pero que está presente implícitamente en el *Proslogion*– es que los seres se gradúan según la perfección de modo que en el orden del ser es más perfecto el ente real que el lógico al estar dotado de existencia. Así, el ente es más perfecto si tiene existencia. Pero Juan Duns Escoto, se toma muy en serio el proyecto del *Proslogion*, y, por lo tanto, el hecho de partir de los conceptos universales a todo ser, es decir, no aplicados de forma analógica (como en el proyecto del *Monologion* a través de las creaturas y su diferencia gradual perfectiva), sino aplicados coherentemente de forma unívoca.

Teniendo en cuenta esta premisa, para Duns Escoto, la existencia es extrapredicamental, es decir no está dentro de la categorización del ente. El ente esencial-real no se define por su existencia, sino por su desnuda realidad formal (eidética). Efectivamente, la existencia de las ideas divinas implica teológicamente un acto voluntario de Dios, por ello en la creación, nacida de la voluntad divina, la esencia de los seres creados lleva implícita su existencia. Pero Dios no es un ser creado, sino creador. En él no puede operar una voluntad extrínseca, puesto que Él es la omnipotente voluntad, sino que opera la coherencia intrínseca a su condición de ser suma verdad, y sumo ser simplícisimo, por lo que la esencia divina

responde a la necesidad propia de su simplicidad (al principio de no-contradicción), por lo tanto, Dios en cuanto esencia no depende de la existencia. De ahí la vigencia absoluta del argumento ontológico en el maestro franciscano.

(2) Ya en la modernidad Descartes ha de recurrir a este tipo de argumento porque la evidencia que proporciona el principio del *cogito* es la de la existencia del yo como sujeto pensante, disponiendo sólo, pues, de esa primera verdad y criterio de certeza (existencia del yo como *res cogitans*) y la de la existencia de las ideas como actos y modos o tipologías de pensamiento (innatas, facticias, adventicias) para edificar su sistema sin traicionar el método. Una vez demostrada la existencia de Dios y reconocida su naturaleza como la síntesis de todas las perfecciones, podrá reivindicarse su bondad, su veracidad, desestimando/desechando la hipótesis del genio maligno

(3) Tomás de Aquino se sitúa en las antípodas de san Anselmo. La lectura que realiza viene dada por la interpretación del argumento anselmiano que considera que Dios es el grado sumo de todas las perfecciones, siendo la existencia una de las perfecciones. De este modo Anselmo habría justificado el paso del ente lógico al real desde la perfección divina. Y es justamente desde ahí que Tomás de Aquino y, posteriormente Kant, consideran ilegítimo el tránsito que en ella se da del orden del pensamiento (*ordo cognoscendi*) al orden del ser real o de la existencia (*ordo essendi simpliciter*).

Para Tomás de Aquino de la esencia pensada de Dios sólo puede concluirse su existencia pensada, no su existencia real fuera del entendimiento. Tomás de Aquino retoma la dificultad de la realización de un concepto que tenga referencia *in re* sin haber partido de la experiencia.

Kant, por su parte, criticará la falacia del argumento señalando la presuposición del carácter perfectivo de la existencia. Para Kant la existencia no es predicado o determinación de las cosas, no añade perfección alguna a una cosa, es su posición absoluta, en eso difiere de todo atributo, por lo tanto, la existencia o inexistencia no afecta a la esencia, sino que está dentro de la esfera de la razón, es una categoría de la razón analítica, y como tal, la existencia, tiene únicamente un valor cognoscitivo, no real.

TEXTOS

1. JUAN ESCOTO ERIÚGENA

Maestro: Frecuentemente, al reflexionar y al investigar con la máxima diligencia que la primera y suprema división entre aquello que es y aquello que no es resulta apropiada para todas las cosas que pueden ser percibidas por el espíritu o superan su esfuerzo, se me aparece como apropiado término general para todo ello el que en griego se pronuncia *physis* y en el latín *natura*. O quizás a ti te parezca otra cosa.

Alumno: Estoy enteramente de acuerdo. En cuanto reflexiono, advierto que es así.

M.: Como decíamos, pues, naturaleza es el nombre general apropiado para todo lo que es y todo lo que no es […].

M. A mi parecer, cuatro diferencias permiten la división de la naturaleza en cuatro especies. De ellas, la primera es la que crea y no es creada, la segunda aquella que es creada y crea, la tercera la que es creada y no crea, la cuarta aquella que ni crea ni es creada. Las cuatro se oponen entre sí en parejas: la tercera se opone a la primera y la cuarta a la segunda. Pero la cuarta se sitúa entre lo imposible, cuyo ser es no poder ser. ¿Juzgas recta o no tal división? […]

M.: Si no me equivoco, ves la oposición de la tercera especie a la primera, puesto que la primera crea y no es creada, a lo que se opone por contrariedad la que es creada y no crea. Y también, supuesto que la segunda es creada y crea, la contradice totalmente la cuarta, que ni crea ni es creada.

A.: Claramente lo veo, pero me sorprende mucho la cuarta especie que has añadido. De las otras tres no me atrevería a dudar, ya que pienso que la primera debe entenderse como la causa de todo aquello que es y de todo aquello que no es, la segunda como las causas primordiales y la tercera como aquellas cosas que son conocidas cuando se generan tanto en unos tiempos como en unos lugares.

División de la naturaleza, trad. Francisco José Fortuny, Orbis, Barcelona 1984, 441A-442B, pp. 45-46.

2. SAN ANSELMO

Así, pues, ¡oh Señor!, Tú que das la inteligencia de la fe, concédeme, en cuanto este conocimiento me puede ser útil, el comprender que Tú existes, como lo creemos, y que eres lo que creemos. Creemos que por encima de Ti no se puede concebir nada por el pensamiento. Se trata, por consiguiente, de saber si tal Ser existe, porque el insensato ha dicho en su corazón: 'No hay Dios'. Pero cuando oye decir que hay un ser por encima del cual no se puede imaginar nada mayor, este mismo insensato comprende lo que digo; el pensamiento está en su inteligencia, aunque no crea que existe el objeto de este pensamiento. Porque una cosa es tener la idea de un objeto cualquiera y otra creer en su existencia. Porque cuando el pintor piensa de antemano en el cuadro que va a hacer, lo posee ciertamente en su inteligencia, pero sabe que no existe aún ya que todavía no lo ha ejecutado. Cuando, por el contrario, lo tiene pintado, no solamente lo tiene en el espíritu, pero sabe también que lo ha hecho. El insensato tiene que convenir en que tiene en el espíritu la idea de un ser por encima del cual no se puede imaginar ninguna cosa mayor, porque cuando oye enunciar este pensamiento, lo comprende, y todo lo que se comprende está en la inteligencia: y sin duda ninguna este objeto por encima del cual no se puede concebir nada mayor, no existe solamente en la inteligencia, porque, si así fuera, se podría suponer, por lo menos, que existe también en la realidad, nueva condición que haría a un ser mayor que aquél que no tiene existencia más que en el puro y simple pensamiento. Por consiguiente, si este objeto por encima del cual no hay nada mayor estuviese solamente en la inteligencia, sería, sin embargo, tal que habría algo por encima de él, conclusión que no sería legítima. Existe, por consiguiente, de un modo cierto, un ser por encima del cual no se puede imaginar nada, ni en el pensamiento ni en la realidad

Proslogion, en *Obras Completas*, vol. 1, BAC, Madrid 1952, cap. 2, p. 367.

EJERCICIOS DE AUTOEVALUACIÓN

1. ¿Cómo influye la razón en las controversias teológicas y cómo estas alimentan el pensamiento raiconal?
2. ¿Cómo se define la naturaleza en el pensamiento de Escoto Eriúgena?
3. ¿Cómo se puede ver la respuesta de Anselmo a la problemática de los dialécticos y los antidialécticos en el *Monologion* y el *Proslogion*?
4. ¿Qué diferencia hay entre la argumentación ontológica en Anselmo y Duns Escoto?

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Traducciones en español

ANSELMO, *Obras Completas*. Madrid, BAC, 1952 (2 vols.).
—, *Oraciones y meditaciones*, versión española realizada por Julián Alameda, Rialp, Madrid 1966.
—, *Sobre la verdad*, trad., intr. y not. de Angel J. Cappelletti, Aguilar Argentina, Buenos Aires 1978.
—, *Proslogion*, trad., intr. y not. de Judit Ribas y Jordi Corominas, Tecnos, Madrid 1998.
—, *Proslogion*, trad., intr. y not. de Miguel Pérez de Laborda con la colaboración de Luis Pablo Tarín, 2ª ed., Eunsa, Pamplona 2008.
—, *Proslogion : con las réplicas de Gaunilón y Anselmo*, ed. y trad. de Julián Velarde Lombraña; presentación de Mariano Álvarez, Tecnos, Madrid 2009.
ESCOTO ERIÚGENA, *División de la naturaleza*, trad. Francisco José Fortuny, Orbis, Barcelona 1984.
—, *Sobre la naturaleza (Periphyseon)*, intr. y not. de Lorenzo Velázquez, Eunsa, Pamplona 2007.

Manuales

COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía, vol. 2: De san Agustín a Escoto*, Ariel, Barcelona 1989 (2ª ed.). El Renacimiento carolingio, Dialéctica y san Anselmo: 113-169.

GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, 1989 (2ª ed.). Renacimiento carolingio y filosofía en el siglo XI: 169-236.

LEÓN FLORIDO, Francisco, *Historia del Pensamiento Clásico y Medieval*, Escolar y Mayo, Madrid 2012. Del renacimiento carolingio a san Anselmo: 235-273.

MERINO, José, *Historia de la filosofía medieval*, BAC, Madrid 2001. Del renacimiento carolingio a san Anselmo: 97-116.

RAMÓN GUERRERO, Rafael, *Historia de la filosofía medieval*, Akal, Madrid 2002. La filosofía en el siglo IX y La filosofía en el siglo XI: 81-130.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona 2004 (3ª ed.). Juan Escoto Eriúgena y Anselmo : 423-437.

SARANYANA, Josep-Ignasi, *Breve historia de la filosofía medieval*, Eunsa, Barañain (Navarra) 2001. Bloque II La pre-escolástica: 27-42.

—, *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*, Eunsa, Barañain (Navarra) 2007 (2ª ed., aumentada y revisada). El Renacimiento carolingio y la dialéctica en el siglo XI: 117-153.

Literatura secundaria en español

BEIERWALTES, Werner, *Eriúgena. Rasgos fundamentales de su pensamiento*, Eunsa, Pamplona 2009.

CANTÓN, José Luis, *La «inquisitio veritatis» en Escoto Eriugena [Microforma]*, Universidad, Servicio de Publicaciones, Córdoba 1990.

DELGADO, Salvador M., *El argumento anselmiano*, Universidad, Sevilla 1987.

DÍEZ, Ricardo Óscar, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2001.

FORMENT, Eudaldo, *San Anselmo (1033/34-1109)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1995.

GATTO, Tersilia, *San Anselmo*, Sígueme, Salamanca 2013.

MARÍAS, Julián, *San Anselmo y el insensato*, Revista de Occidente, Madrid 1974.

PÉREZ DE LABORDA, Miguel, *El argumento anselmiano del Proslogion. Estudio a la luz de la metodología anselmiana*, Ateneo Romano della Santa Croce, Roma 1994.

—, *La razón frente al insensato. Dialéctica y fe en el argumento del «Proslogion» de San Anselmo*, Eunsa, Pamplona 1995.

TEMA VII
EL RENACIMIENTO FILOSÓFICO-ESCOLÁSTICO EN EL SIGLO XII

Alejandro Escudero Pérez
Manuel Lázaro Pulido

Introducción al Tema: indicamos los elementos que permiten hablar de un segundo renacimiento cultural en el siglo XII.

1. Espacios y temas: naturaleza (Escuela de Chartres) y fe (Escuela de San Víctor): 1.1. La Escuela de Chartres y la filosofía natural: a) Los autores más significativos de la Escuela de Chartres; b) La filosofía natural siguiendo la estela de Chartres; 1.2. La fe: La Escuela de San Víctor: a) Hugo de San Víctor; b) Ricardo de San Víctor. 2. Métodos en la razón filosófica: La lógica, lenguaje y conocimiento en la filosofía: la dialéctica y el problema de los universales. Pedro Abelardo: 2.1. Scholia. La controversia de los universales: el problema y sus principales vías de solución (Alejandro Escudero Pérez); 2.2. La filosofía racional de Pedro Abelardo: el conceptualismo; 2.3. La filosofía especulativa-teológica y moral. 3. Métodos en la razón teológica: san Bernardo de Claravaly Pedro Lombardo: 3.1. El método monástico; 3.2. El *Libro de la Sentencias* de Pedro Lombardo. 4. Nuevas fuentes en el renacimiento. El encuentro con el pensamiento islámico y judío. Toledo.

INTRODUCCIÓN AL TEMA

El siglo XII se caracteriza por su desarrollo económico y social activado por el aprovechamiento del aumento de la explotación agraria ya presentes al final del siglo anterior y que tiene como consecuencia el aumento de la actividad comercial. Ello motiva, en primer lugar, la expansión geográfica de Occidente, mediante el establecimiento de rutas comerciales y, con ello, también el afrontamiento de retos ante otras culturas (pacíficos en la transmisión del conocimiento y más beligerantes como el caso de las cruzadas). En segundo lugar, la actividad comercial

impulsa a los núcleos urbanos y las nuevas clases sociales dedicada a la manufactura de productos y su comercialización, creando una cultura y religiosidad urbana que va sustituyendo la estructura social y religiosa rural. Ambas disputan el nuevo espacio que irá configurando la Europa que desembocará en la modernidad, en una pugna de criterios que no implica necesariamente que una solape a la otra, sino, al contrario, que una, la rural, sea el soporte de la otra, la urbana. Ambas estarán siempre presentes, pero irá mudando el protagonismo. En fin, la ciudad, la creación de un espacio más reducido como un organismo autónomo, va asomando la cabeza: lo individual cobra rango frente a lo universal; la organización racional de la sociedad, frente al significado de núcleos religiosos; las experiencias de las actividades prácticas se abren paso a las liturgias religiosas y sociales; la estructura política ciudadana se sitúa junto a la esfera religiosa… y eso tiene su peso teológico y filosófico que motivará una renovación cultural.

Resumiendo, nos encontramos en un siglo en el que surge un segundo renacimiento filosófico de la *Christianitas* medieval. Un renacer del pensamiento que viene de la mano de lo que ya en el siglo XI se ha ido fraguando, si bien en este momento de la historia, también motivado por factores geopolíticos y de transferencia de conocimientos –como la llegada de los textos árabes provenientes especialmente desde la Península Ibérica– y el desarrollo de la vida urbana incipiente, provocan una concordancia de elementos y de intensos debates que forman el *humus* de lo que será la gran escolástica que tiene como espacio privilegiado el nacimiento de las universidades en el siglo XIII.

Se puede denominar renacimiento a esta época por diversos motivos:

(1) En primer lugar, porque existe un reencuentro aún más decidido con las fuentes del pensamiento antiguo. No solo con las fuentes latinas o traducciones al latín de la filosofía antigua ya conocidas, sino con las fuentes antiguas que vienen de la mano del contacto con los textos árabes y, también, con las sistematizaciones realizadas en tierras del islam, tanto en el campo de la teología, como de la filosofía, incluida la filosofía natural y la ciencia.

(2) Este encuentro con nuevos textos de la ciencia y de la metodología científica lleva a la investigación de la naturaleza, no solo del cosmos, sino del hombre que forma parte de él.

(3) La búsqueda de la explicación de la naturaleza humana lleva a que el hombre desee conocer mejor la física del cosmos y la estructura violó-gica del hombre, afectando a la propia visión antropológica y epistemológica.

(4) Visión antropológica, porque el hombre aparece no solo como imagen de Dios que refleja la realidad divina, sino como un ser capaz de penetrar con su razón el misterio de la naturaleza. Y ello le provoca no tanto una mirada desafiante a Dios, como la oportunidad de sentirse capaz de Dios *(capax Dei)*, es decir le permite comprender que Dios se hace presente al hombre en el cosmos y mediante la inteligencia del mismo.

(5) Visión epistemológica, porque, a la vez, esa confianza del hombre que tiene una alma que es imagen de Dios, pero también un alma racional, le llevará a tener que decidir, renunciando a la comodidad de espíritu, sobre cuál es el paradigma más adecuado para realizar esa *capax Dei*: si su inteligencia o su voluntad; si realizarlo a partir de su alma entendida como imagen de Dios –desde la esfera teológico-mística– o hacerlo en tanto que ser racional –desde la esfera del entendimiento–. Se vuelve ahora con mayor profundidad a la antigua pugna entre dialécticos y antidialécticos: la cuestión sobre el papel de las artes liberales en el quehacer teológico, las diferencias y relaciones entre las vías racionales y místicas. Y esto es así, porque se vive un desarrollo tanto de las escuelas urbanas (catedralicias) como de las escuelas monásticas. Por lo tanto, se acomete una revitalización de las artes liberales (en la Escuela de Orleans de la gramática, en París de la dialéctica dentro del *trivium* , y en la de Chartres del *quadrivium*) y una profundización de la teología mística y contemplativa desde la teología simbólica. Los resultados expresan algunas veces una dureza que, paradójicamente, desemboca en el desarrollo de los distintos caminos, provocando perspicacia y profundidad teológica.

Todo esta ebullición cultural se transforma en una apuesta por el espíritu humanista, por la profundidad del hombre y de su racionalidad y por el diálogo cultural con el oriente ortodoxo, con el mundo islámico y el pensamiento judío.

1. ESPACIOS Y TEMAS: NATURALEZA (ESCUELA DE CHARTRES) Y FE (ESCUELA DE SAN VÍCTOR)

Dentro de la renovación del pensamiento filosófico y teológico de la época, como hemos visto, encontramos dos tendencias, dos lecturas del mundo. (1) Una apunta a su lógica universal, en cuanto cosmos dotado de leyes naturaleza. Esta entiende el macrocosmos desde la filosofía natural en su forma física y tiende a estudiar el microcosmos humano también desde las coordenadas de la física del tratado *De anima* (el hombre entendido como animal racional). (2) La otra dirige su mirada a la significación del mundo entendido, no como un orden estructural, sino como un orden simbólico. Siendo el macrocosmos una realidad creada desde la voluntad de la inteligencia divina, el mundo tendrá un orden significativo y el microcosmos humano se entenderá a partir del relato bíblico (el alma como imagen de Dios), utilizando la razón hermenéutica. El hombre y el mundo creados son, así entendidos, un enigma que hay que desentrañar en su intimidad, no en su lógica.

Si el primero pretende interpretar el cosmos como un músico ante una partitura donde fija su atención especialmente en leer y encadenar el fraseado musical con precisión; el segundo enfrenta la creación como el músico que fija su atención interpretativa de la partitura en la narración musical y en el sentimiento que desea expresar el compositor. Evidentemente, si el primero tiene en cuenta el sentimiento y la vivencia subyacente del segundo, podrá evitar una interpretación que siento ajustada es mecánica y rígida en exceso; tan cierto como que el segundo no podrá verter hacia fuera lo que el compositor ha compuesto por mucho que lo comprenda, sino sabe ejecutar con la precisión debida. Este hecho, esta diatriba, es la que se presenta en la escolástica desde el siglo XII.

1.1. La Escuela de Chartres y la filosofía natural

La Escuela catedral de Chartres fue fundada por el obispo Fulberto, discípulo de Gerberto de Aurillac (Silvestre II) en el año 990. Desde su creación se diferencia de la labor realizada en las escuelas monacales benedictinas, cistercienses o la de San Víctor, porque a diferencia de aquellas que innovan desde la profundización de la tradición, los maestros

que se convocan en Chartres propulsan una renovación del trabajo teológico tanto en sus instrumentos, como es su lenguaje y perspectivas, afrontando así las grandes líneas del renacimiento cultural que afronta el siglo XII.

Llamamos Escuela de Chartres, de una manera más o menos acertada y según como entendamos el nombre de Escuela, a un conjunto de maestros importantes, clérigos de la catedral, que ejercieron su docencia en la Escuela catedral de Chartres, lo que permite pensar que participaron en las actividades de la escuela.

La característica de esta escuela viene dada por (1) su apertura humanista, (2) por la lectura directa de los textos de la filosofía antigua como Macrobio, Marciano Capella, Calcidio y Boecio, y, especialmente, Platón, y (3) por la temática que tratan, centrada en una lectura platónica del *trivium* y en el *quadrivium*, de forma significativa en el descubrimiento del mundo y la naturaleza que aplican a los textos sagrados, así como en la renovación de la ciencia natural para llevar a cabo ese fin. Adoptan para ello una aproximación muy diferente a las teologías de tipo monástico –que privilegia el estudio de la hermenéutica de la Escritura–, caracterizada por la adopción de una perspectiva platónica, especialmente del *Timeo*, y el conocimiento de otras tradiciones científicas como la egipcia (especialmente en Bernardo Silvestre). La motivación no descansa solo en un mero gusto por la curiosidad científica, sino en la convicción de que la ciencia es una ajustada herramienta para la comprensión del texto del *Génesis*.

a) Los autores más significativos de la Escuela de Chartres

(1) Bernardo de Chartres (m. ca. 1126) es el iniciador de la visión filosófica y teológica que llamamos Escuela de Chartres, tras el impulso de san Ivo de Chartres (ca. 1040-1115). Bernardo fue maestro y canciller de dicha escuela. Lo que conocemos de él viene de la mano de la lo que nos cuenta Juan de Salisbury. A Bernardo le llega el platonismo de diferentes fuentes, tanto de Platón, como de sus comentadores (Calcidio). Desde su interpretación platónica defenderá en el problema de los universales la posición realista, entendiendo que el universal existe *ante rem*, es decir, tiene una existencia anterior a la constitución del concepto universal. De hecho, en buena lógica, afirmará la preexistencia de las ideas

ejemplares subsistentes que las identifica con el pensamiento divino, desarrollando así la doctrina del ejemplarismo: Dios es la causa ejemplar de las cosas. Los ejemplares informan la materia primordial eterna, pero creada por Dios son constituyentes de los seres individuales que recibe las formas correspondientes en una materia segunda constituida por la mezcla de los cuatro elementos. Así, siguiendo a Boecio, afirmará en una interpretación platónica, que las cuantidades, las cualidades y las especies de las cosas permanecen inmutables en la naturaleza.

(2) Junto a Bernardo destaca también su hermano menor Teodorico (Thierry) de Chartres, (m. 1154). Teodorico afronta un programa de desarrollo de las siete artes liberales, a partir de la lectura de Aristóteles (*Primeros Analíticos, Tópicos, Refutaciones sofísticas*) en sus obras: el *Heptateucon*, el comentario al libro del *Génesis* (*Tractatus de sex dierum operibus* o *Hexaemeron*) y los comentarios al *De hebdomadibus* y al *De Trinitate* de Boecio.

Teodorico realiza una aproximación al platonismo más cercana a la filosofía agustinista, posicionando las Ideas ejemplares en la mente divina. Ello le permite efectuar una lectura del *Timeo* más acorde con el texto bíblico de la creación. En su *Tractatus de sex dierum operibus*, Teodirico de Chartres explica cómo Dios principia el mundo como unidad, siendo la materia el principio de multiplicidad. Teodorico interpreta que Platón no sitúa la materia como un principio coeterno con la causa eficiente (Dios), sino que la materia es entendida en cuanto que proviene de la unidad, que es Dios por un proceso de generación del número. Dios, unidad y *forma essendi* de los seres, tiene en sí la multiplicidad en cuanto que contiene las formas. Esta explicación no solo legitima una lectura acorde a las Escrituras del platonismo y el neoplatonismo, sino que también evita una explicación milagrosa, o excesivamente voluntarista, del acto de la creación de Dios frente a un caos primitivo absoluto.

Una vez explicado racionalmente el proceso de creación, Teodorico trata sobre la generación de los seres vivos y la transformación de los cuerpos inanimados. Los seres creados están compuestos por los elementos que constituyen la estructura de base de todos los cuerpos creados, garantizando la unidad del macrocosmos (cuerpos celestes y la tierra) con el microcosmos (el cuerpo del hombre).

En este tratado establece una famosa distinción entre la disciplina sobre la naturaleza (*secundum physicam*) y el método utilizado por los físicos (*secundum rationem physicorum*). Destaca el carácter metodológico de la obra tanto por la utilización, siguiendo a Bernardo, de las *auctoritates*, como por el interés que manifiesta de las «artes mecánicas» que irán haciendo fortuna a lo largo del siglo XII.

(3) Gilberto de la Porrée o Porretano (1070-1154), nacido en Poitiers, estudió en Chartres bajo la tutela de Bernardo, de quien aprende el gusto por el método científico y la interpretación platónica, aunque su acercamiento es más aristotélico debido a su contacto con Boecio y con la escuela de Laón. En su *Liber sex principiarum* admite, bajo la inspiración del platonismo, la existencia de las formas ejemplares en la mente divina; pero, y aquí se ve su aristotelismo, afirma que estas formas tienen unas copias o formas primordiales que son individuales en cuanto que llevan las formas ejemplares a las cosas materiales (individuales). Estas formas intermediarias entre las Ideas y los individuos son subsistentes y separadas del individuo, siendo como ideas de las cosas. Tendríamos así las ideas ejemplares, las ideas primordiales que funcionarían como los universales de los seres individuales, mostrando junto a las ideas *ante rem*, los universales de los seres individuales que se hacen presentes en ellos, pero subsistiendo en sí, una especie de anticipación del universal *in re*, y, por lo tanto, una forma de conocimiento diferente al platonismo y anticipador de un realismo moderado.

(4) Guillermo de Conches (ca. 1090-ca. 1154) es discípulo de Bernardo de Chartres. Fue un destacado gramático y conocedor de la filosofía antigua. Comentó obras de Prisciano, Juvenal, Macrobio, Virgilio y Marciano Capella. Se conoce fundamentalmente por su comentario a la *Consolación de la filosofía* de Boecio y al *Timeo* de Platón. A su vez escribió dos tratados importantes como son la *Filosofía*, que denunció Guillermo de Saint-Thierry, y el *Dragmaticon philosophiae*, versión revisada del anterior.

Es, justamente, en su obra *Filosofía* donde Guillermo de Conches trata la creación desde el ángulo de la filosofía natural, especialmente la astronomía, la meteorología, y la fisiología. El maestro de Chartres estudia racionalmente la naturaleza desde la causalidad natural y sus leyes.

La actividad creadora divina queda, así, reducida al origen, siguiendo más la teoría platónica del alma del mundo (asimilada al Espíritu Santo), que el relato bíblico de la creación. Dios ha creado un mundo con sus elementos perfectamente ordenados, y que rige inmanentemente. La idea de un mundo en cierta forma independiente e inmanente le valió la crítica de no pocos autores, especialmente teólogos, de modo que fue presentado como un oscuro maestro.

(5) Juan de Salisbury (ca. 1115/1120-1180), de origen inglés, y que llegó a ser obispo de Chartres, había ido a Francia para formarse, siguiendo las enseñanzas de Abelardo, Guillermo de Conches y Gilberto de la Porrée, entre otros. Sus obras principales, escritas en Canterbury, son el *Metalogicon*, de contenido lógico y el *Policraticus* de naturaleza política, en la que trata de manera novedosa los fundamentos del poder, esencialmente aboga por una posición en la que las doctrinas tradicionales sobre la superioridad del poder papal son matizadas a partir de las prácticas regulares nacidas de las asambleas del pueblo (propio de las nuevas realidades urbanas) y que se sitúan frente a una teoría clásica de las dos espadas. También escribió textos de corte histórico, uno que es como un precedente de una historia de la filosofía, escrito en forma poética titulado *Entheticus sive de dogmate philosophorum*, donde presenta las doctrinas de las grandes filosofías de la antigüedad; y, otro, que es una historia de los papas (*Historia Pontificalis*). Se trata, pues, de un hombre de gran cultura y conocedor de los problemas lógicos y políticos a los que añade una gran sensibilidad histórica y sociológica.

En el *Metalogicon*, Juan de Salisbury trata el problema de la lógica en cuanto disciplina en sí y no solo instrumental, investigando los desarrollos presentes en su época. Se pregunta, en primer lugar, por la función de la gramática y, en segundo, ya desde la dialéctica, por la diferencia que se observa entre el plano lógico y el real. Esto le lleva a una investigación sobre los universales y sobre el tipo de conocimiento.

(1) Respecto a la cuestión de los universales propone una solución desde la esfera del aristotelismo, pero mirado desde la óptica platónica de la Escuela de Chartres. Es consciente de la dificultad en determinar en qué consiste un universal (trasunto lógico de las categorías aristotélicas de género y especie), pues existen muchas respuestas (Abelardo,

Gilberto Porretano, Guglielmo de Conches). Para unos, el universal reduce su existencia a la individualidad sensible (valor nominal). Para otros, al contrario, el universal existe en las formas separadas, al modo de entes matemáticos, o identifican los universales con conceptos. Ante la dificultad de establecer la naturaleza del universal, Juan de Salisbury se centra en la problemática sobre el conocimiento del mismo, siguiendo la doctrina aristotélica de la abstracción. Así, pues, Juan de Salisbury investiga el modo en el que el universal está en el entendimiento. Llega a la conclusión de que el entendimiento obtiene los universales despojando intelectivamente las sustancias, de las formas y de los accidentes. De este modo, el universal puede pensarse individualmente. (2) En cuanto al tipo de sabiduría adecuado, Juan de Salisbury aboga por un conocimiento que tenga en cuenta tanto los instrumentos lógicos como los conocimientos científicos adecuados.

b) La filosofía natural siguiendo la estela de Chartres

Hemos visto como el renacimiento del siglo xii viene, en parte, de la mano del estudio de las ciencias naturales, nacido de un interés por la observación y estudio de la naturaleza. Y efectivamente, uno de los centros de este renacimiento del siglo xii fue la denominada Escuela de Chartres, pero existían otras Escuelas. Además, en los monasterios de la época vivían también grandes sabios que estudiaron estas problemáticas. Estos provocados por los desafíos de las teorías chartreanas, no pudieron obviar el estudio de la naturaleza, aunque su interés fuera precisamente el afianzamiento de la teología mística y la tradición monástica.

(1) De entre estos últimos destaca Guillermo de Saint-Thierry (ca. 1075-1148). Benedictino, monje de Saint-Nicaise en Reims y, después, abad de Saint-Thierry en 1221, más tarde se deja atraer por la reforma cisterciense, no en vano era amigo de Bernardo de Claraval, y entra en el monasterio de Signy. Guillermo dedicó gran parte de su obra a las especulaciones teológicas y espirituales, profundizando en la teología del amor de Dios y en los comentarios exegéticos, y de ello hablaremos también en el siguiente apartado. Pero, también, dedicó parte de su obra a los temas de orden científico, principalmente, en su obra *De natura corporis et animae*, que está dividida en dos partes. En la primera trata de la anatomía del cuerpo humano. Y no lo hace por un mero interés

biológico. Como hemos señalado, Guillermo es un autor místico y es consciente que el vuelo que exige la mística al alma no se realiza al margen del cuerpo que es su receptáculo. Es necesario conocer la casa del alma, y Guillermo muestra en su libro una extraordinaria precisión descriptiva del cuerpo humano, que nace de sus lecturas del *Libro de los Grados*, una parte del *Liber Pantegni*[1] de Constantino el Africano (m. 1087), quien había estudiado medicina en la Escuela Médica Salernitana[2], y del *Premnon physicon* o *De natura hominis*, obra de Nemesio de Emesa (s. IV), una suma antropológica que Guillermo conocía a partir de la traducción de Alfano (m. 1085), monje, como él, en Montecassino. La segunda parte, versa sobre el lugar que ocupa el alma en el cuerpo, donde describe el alma y su función en la harmonía del ser vivo.

Guillermo de Saint-Thierry construye, pues, un discurso sobre la naturaleza corporal humana detallada, no tanto para exaltar la corporalidad, sino, como hemos dicho, para situarla junto al alma. Para él, el hombre es un «todo entero» (cuerpo y alma), pero no tanto entendido como una unión, sino como una significación, es decir, que ambas partes expresan, a su vez, desde la interioridad su exterioridad. Esta explicación hay que situarla en su teología de la imagen, que lleva a afirmar que las estructuras se sobreponen: el hombre es imagen del cosmos (cuerpo) y de Dios (alma).

El esfuerzo de Guillermo de Saint-Thierry parece responder a la necesidad de poner en contexto religioso las novedades que están llegando desde la filosofía natural, expuestas por su contemporáneo Guillermo de

[1] Se trata de la primera traducción latina del *Kitâb kâmil as-sinâ ʻat-tibbîya'* deʻAlî ibn al-ʻAbbâs al-Magûs. La obra estaba compuesta de sos partes. En la *Theorica*, Constantino, siguiendo su fuente, reagrupa los elementos de anatomía que conoce a partir de la teoría hipocrático-galénica de los humores y el funcionamiento de los órganos. En la *Practica* habla de las enfermedades y sus remedios.

[2] La Escuela Médica de Salermo (salermitana), nace del impulso que los benedictinos habían dado a la medicina en el siglo XI, donde habían fundado un hospital. Los médicos laicos fueron constituyendo una escuela propia que alcanza el nombre de *Collegium* con Constantino el Africano. Salerno tuvo una gran influencia en la enseñanza y la práctica de la Medicina de Occidente durante los siglos X al XIII. su metodología se basa en la experimentación y en la descripción. Dos obras significativas son EL *De aegritudinum curatione*, un tratado de patología y terapéutica especiales, y el *Régimen sanitatis Salernitanum*, poema dedicado a la dieta en su significado original y extenso en cuanto régimen de vida, dentro del cual también el alimenticio en el que se compendian normas higiénicas, de nutrición, de hierbas y de otras indicaciones terapéuticas. La Escuela salermitana irá decayendo al tiempo que surgen la enseñanza universitaria en el siglo XIII ya que estas irán asumiendo la enseñanza de la medicina.

Conches. Su descripción antropológica se inscribe dentro del movimiento cisterciense del siglo XII. Los teólogos místicos monásticos, movidos por un interés espiritual, no desdeñan el cuerpo humano, sino que desean situarlo en un contexto de significado amplio que vaya más allá del orden biológico. Este esfuerzo se puede ver en los tratados sobre el *De anima*, como el *Dialogus de anima* Elredo de Rievaulx (1110-1167), conocido en español como San Alfredo, la *Epistola de anima* de Isaac de la Estrella (ca. 1110-1178), o el *De spiritu et anima*, escrito por un cisterciense anónimo hacia 1170, y que tuvo una gran influencia posterior al ser atribuido a san Agustín.

Otros autores que hemos de mencionar si quiera más brevemente son Bernardo Silvestre y Adelardo de Bath.

(2) Bernardo Silvestre o de Tours, desarrolla su actividad en el entorno de Chartres, donde adquiere su mirada platónica, pero se enriquece de sus conocimientos de la ciencia árabe, especialmente en la cosmología. Su obra más célebre es *De mundi universitate, sive megacosmus et microcosmus* , un libro compuesto en forma de prosa y poesía donde describe la formación del mundo como obra de la mente divina, combinando elementos cristianos –la narración del Génesis–, con elementos paganos –las teorías de Plinio, Calcidio y Macrobio–. Su especulación integra la tradición científica de su época con las exposiciones típicas de los *Hexaemeron* (que comentaban el relato de la creación del Génesis) a partir de los comentarios del *Timeo* platónico.

(3) Adelardo de Bath (ca. 1080-ca. 1150) estudia en la Escuela de Tours, fue tutor en la Escuela de Laón y recorrió Europa y Oriente Medio (Sicilia, Magna Grecia y Siria) donde adquirió conocimientos de las ciencias árabes. Dotado, pues, de una visión neoplatónica, de un dominio de la dialéctica y del conocimiento científico oriental desarrolla un pensamiento en el que intentó sintetizar las fuentes ejerciendo de intermediario entre la ciencia árabe y las escuelas de occidente. Así, tradujo del árabe los *Elementos de Euclides* y algunas obras astronómicas y trígonométricas como las *Reglas* y *Tablas* de al-Jwârizmî, y el *Breviario de la «Introducción a la Astrología»* (*Isagoge minor*) de Abû Ma'shar entre otras. También escribió tratados originales como las *Quaestiones naturales* y el *Sobre lo idéntico y lo diferente (De eodem et diferente*).

Precisamente, en esta obra defiende, frente al realismo de Guillermo de Champeaux, una teoría intermedia entre nominalismo y realismo. Según él, el ser concreto es, a la vez, género, especie e individuo, pero bajo diversos aspectos. En cuanto a la ciencia introduce una visión menos alegórica y más pendiente de la observación, limitando el poder argumentativo de la *auctoritas*.

1.2. La fe: La Escuela de San Víctor

En París, situado en las afueras, se ubica la conocida Escuela de San Víctor, una escuela claustral formada por canónigos regulares[3] agustinos vinculados a San Víctor de Marsella, que se convirtió en un centro de enseñanza de filosofía, teología y derecho de referencia. La escuela empieza a tomar forma tras la llegada a ella de Guillermo de Champeaux, que había sido discípulo de Anselmo de Laón, en 1108, trayendo consigo a muchos de sus alumnos al retirarse en 1108 de su enseñanza en Notre-Dame de París, tras haber tenido un conflicto con su discípulo Abelardo.

Precisamente frente a la forma dialéctica de interpretar las Escrituras, la Escuela de San Víctor prolonga la tradición teológica de la escolástica carolingia para interpretar las Escrituras y el pensamiento patrístico. A esta lectura tradicional, en la que se hace presente el pensamiento del Pseudo-Dionisio, añaden la enseñanza nacida de Anselmo de Laón y las influencias de Anselmo de Canterbury. La Escuela de San Víctor se caracteriza por realizar una lectura integradora de la filosofía, la teología especulativa y la teología mística. A partir de aquí surge una nutrida nómina de autores de entre los cuales Hugo (ca. 1095-1141), Acardo (ca. 1100-1171), Ricardo (ca. 1110-1173), Andrés (m. 1175), Gualterio (m. ca. 1179), Godofredo (m. ca. 1194) de San Víctor y ya en el siglo XIII Tomás Galo, gracias al cual el pensamiento del Pseudo-Dionisio y el de Ricardo se introducen en la escolástica, especialmente, franciscana. Nos fijamos en los representantes más significativos: Hugo y Ricardo de San Víctor.

---

[3] Los Canónigos Regulares se diferenciaban de los monjes en que eran clérigos, que profesaron la vida común en cenobios situados dentro de las ciudades, dedicándose al culto litúrgico en coro, a la meditación, a la jardinería y al estudio de la Sagrada Escritura y los Padres de la Iglesia.

a) Hugo de San Víctor

La gran figura de la Escuela de San Víctor es Hugo. No tenemos muchas noticias de su vida. Sabemos que nació en Sajonia y que estudió en la abadía de Hamersleben antes de ser fue alumno de Guillermo de Champeaux en París, siendo maestro (1125) y prior (1133) de la Abadía y director de la Escuela de San Víctor. El carácter enciclopédico de su pensamiento es el que propicia la característica integradora de las diferentes fuentes de la Escuela de San Víctor.

De entre sus obras señalamos, en primer lugar, el *Didascalicon de studio legendi* (o *Eruditionis didascalicae libri VII*), un tratado sistemático y enciclopédico compuesto por siete libros que sirve a modo de introducción al estudio de las artes liberales, de la Sagrada Escritura, de la teología y del recorrido místico (meditación y contemplación). Otra de las grandes obras es *Los sacramentos de la fe cristiana* (*De sacramentis christianae fidei*), que destaca por su sistematicidad y ordenación de la teología dogmática desde la perspectiva de la historia sagrada, entendida como historia salvífica, y que supone una de las grandes sumas teológicas de la Edad Media. Podemos citar, también, en filosofía el *Epitome in philosophiam*; *De unione corporis et spiritus*. Destacan también sus obras místicas como *De arca Noe morali*; *De arca Noe mystica*; *Soliloquium de arrha animae* y el *De vanitate mundi*. Pero una de las obras que ejercerá gran influencia para el conocimiento del pensamiento Dionisiano es su comentario a la *Jerarquía celeste* (*De coelesti hyerarchia*) del Pseudo-Dionisio, que será incluida en el *Corpus dionisiaco de la Universidad de Paris*.

Hugo de San Víctor representa una actitud de racionalización de la fe, pero desde una óptica que huye de la reducción racionalista de la misma, representada en el método del *sic et non*, toda vez que Hugo mantiene la limitación del saber humano en la comprensión de Dios. Pero su actitud preventiva frente a la nueva metodología implantada por Abelardo no le lleva exactamente a las antípodas, como en el caso de Bernardo, como veremos después, sino que Hugo de San Víctor es optimista con el valor de la razón en el ejercicio teológico que como tal es racional. Lo que se trata es de ver el tipo de racionalidad.

Hugo de San Víctor rehuye el estricto racionalismo de la fe y, por lo tanto, de la dicotomía entre la fe mística y la búsqueda racional de Dios. Muy al contrario la filosofía aparece, bajo la inspiración de Agustín y el Pseudo-Dionisio, en una integración que va de la *cognitio* a la *affectio*, en el camino de la experiencia de Dios. La mente humana, iluminada por la chispa del fuego eterno (*scintilla*), es capaz de alcanzar la intuición de Dios, impulsado por la fuerza del amor que nos lleva a la *contemplatio* (contemplación), es decir, a la libre y perspicaz intuición del alma que se difunde sobre todas las cosas examinadas, tras seguir un camino de perfección que sigue diferentes etapas: la *cogitatio* (el pensamiento y la ciencia), determinado por la presencia en el alma de una cosa en imagen, procedente de los sentidos o suscitada por la memoria; la *meditatio*, un tipo de penetración racional del misterio, el esfuerzo de penetrar lo que es escondido; la *oratio* (oración) como camino de interiorización; y la *operatio* (operación) o experimentación de la fe de la *devotio* (devoción).

De este modo, la ciencia teológica partiendo de una racionalidad que no se reduce a la dialéctica es capaz de integrarse en el recorrido místico para ir desde la *sapientia inferior* (filosofía) a la *sapientia superior* (teología). Hugo entiende así que el *intellectus fidei* no es solo conocimiento especulativo de los fundamentos de la fe (*cogitatio*), sino participación afectiva (*affectio*) en una experiencia mística.

El fundamento de esta forma de entender la racionalidad de la teología que desemboca en la mística, descansa en (1) una visión antropológica y (2) metafísico-teológica.

(1) Hugo situado en un plano platónico y en una clasificación aristotélica, entiende que en el hombre el alma, dotado de la potencia vegetativa, sensitiva y racional, tiene un protagonismo frente al cuerpo, reducido a tener un papel instrumental. El alma está en el mundo en camino (*in via*), esperando su culminación en el encuentro con Dios (*in patria*). El alma humana tiene tres facultades, tres ojos con los que alcanzar la sabiduría: la sensibilidad (*oculus carnis*) con la que conoce las cosas sensibles, la razón (*oculus rationis*) con la que se piensa a sí misma, y la contemplación (*oculus contemplationis*) con la que contempla a Dios. En ese caminar es donde hemos de entender la distinción anterior de la sabiduría inferior que es la filosofía y la

sabiduría superior de la teología que acabe en el anticipo de la experiencia con Dios. Y en este camino –que es un recorrido de purificación– la filosofía, en tanto que amor a la sabiduría, se presenta en el primer grado de la búsqueda de la verdad, entendido aristotélicamente como el estudio de los primeros principios y las primeras causas.

Desde esta antropología, Hugo percibe las artes liberales como el fundamento de toda doctrina y clasifica la filosofía en: teórica, práctico-moral, mecánica y lógica, situándose en el horizonte de Agustín y los principios del renacimiento carolingio, pero añadiendo la mecánica como una ciencia, es decir como una disciplina racional definida por ser un conocimiento necesario, y aunque la define como «adulterina», siguiendo la etimología griega, refleja la situación propia del ambiente urbano como espacio de las nuevas clases manufactureras, algo que no podría darse en un ambiente monacal.

(2) En cuanto al fundamento metafísico-teológico destaca la importancia que Hugo da a la hermenéutica bíblica que se extiende a una interpretación de la realidad. En el *Didascalion*, Hugo de San Víctor, contra Abelardo, propone la superioridad del «espíritu» o «sentido» sobre la «letra» o explicación gramatical a la hora de realizar una exégesis de las Escrituras. Retomando los «sentidos de la Escritura», recomienda tener en cuenta el sentido histórico, alegórico y tropológico. Contra lo que el cree que es la posición de Abelardo, invita a tener prevención de los límites de la propia capacidad personal a la hora de afrontar el texto Sagrado. En este sentido, Hugo de San Víctor dota a la palabra bíblica de un sentido que no viene solo de la designación en sí de la cosa, sino de toda una sintáctica de la fe: la palabra de la Escritura está dotada de una significación que va más allá de la simple nominación, es como un ladrillo que no puede entenderse sin el edificio en el que está integrado.

Pero, además, la hermenéutica se extiende a la propia estructura metafísica de la cosa, que no solo es un nombre, sino que tiene una referencia quidditativa y, también, significativa. Esto lo trata en el *De sacramentis*. Efectivamente, el sacramento es una realidad material que tiene una connotación significativa real, puesto que la materia sacramental está dotada de gracia santificante. Por extensión las realidades humanas tienen capacidad de trascender significativamente (no solo

como signos sino como realidades) su propia materialidad. Si en la hermenéutica del lenguaje de la Escritura Hugo introduce la significación sígnica del tiempo histórico (sintáctico) en la realidad nominada, de corte platónico-agustinista; en la hermenéutica sacramental, introduce la significación simbólico-real (semántica) de la realidad nominada, de corte neoplatónico-dionisiano.

b) Ricardo de San Víctor

Ricardo de San Víctor, discípulo de Hugo, es, sin duda, otro de los grandes maestros de la Escuela por su significación en la historia del pensamiento, de hecho Dante lo coloca en el Cielo del Sol, como uno de los doce bienaventurados doctores de la ciencia sagrada (*Paraíso* X, 131-132). Aunque disponemos de muy escasa información biográfica, sabemos que el año de 1162 fue prior de la abadía de San Víctor. Entre sus obras destacan el *De Trinitate*, un comentario a la Sagrada Escritura bajo la influencia de Hugo y sus obras espirituales, no exentas de filosofía, sobre los grados de contemplación del hombre: *De quatuor gradibus violentae caritatis*, *De statu interioris himinis*; *Benjamin minor* y *Benjamin maior*.

Podemos centrar el pensamiento ricardiano en la búsqueda del hombre de la contemplación de Dios, lo que le lleva a preguntarse por el método de contemplación de Dios y por el objeto de la contemplación: Dios Uno y Trino.

Dios Uno y Trino es objeto de la contemplación del alma humana a través de la razón y de la fe. Ricardo rescata el lema anselmiano del *fides quaerens intellectum*. Si Dios se ha revelado al hombre dotado de razón y fe, significa que el conocimiento de Dios se debe hacer desde las dos instancias. No basta solo la lectura de los contenidos propios de la fe contenidos en la Revelación y en la tradición patrística, sino que es necesario profundizarlos. Ricardo centra su especulación en la contemplación mística, pero ello le lleva precisamente a centrarse más en la faceta especulativa. Es consciente que para llegar a la contemplación (*contemplatio*) –vía de la fe– es necesario primero el conocimiento y entendimiento (*cognitio*) –vía de la razón– y la meditación del alma (*meditatio*). Por lo tanto, lo primero que hay que hacer es desarrollar la inteligencia partiendo de las verdades ciertas que la fe presenta a la razón,

de modo que por el argumento de las *razones necesarias* se vaya derivando dialécticamente con el fin de entender las verdades expresadas por la fe. Ese camino es el propuesto en el *De Trinitate* para profundizar en la sustancia divina, los atributos de Dios, la pluralidad y la Trinidad, la persona, las procesiones y los nombres de las personas divinas. En esta especulación se ha de intentar mostrar, probar, la existencia de Dios. Aquí Ricardo se sitúa en el *Monologion* de Anselmo y parte de la realidad sensible: de su orden temporal que nos lleva a una causa eterna; de los grados de perfección presentes en la naturaleza, que nos conducen al ser perfecto; y de la idea que la razón nos da de la posibilidad de los seres que nos llevan al ser necesario. El modo racional de conocimiento ha partido de la experiencia para llegar a la fe, por lo que nos conduce a la existencia de la trinidad divina, pero no puede penetrar su misterio.

Es en el seno de la explicación del objeto cognoscible, que se aclara el segundo método de conocimiento, que lleva a la contemplación del misterio no desvelado completamente por medio de la razón que comprende. Ricardo explica la Trinidad de personas divinas a partir de la fuerza interna e intersubjetiva del amor. Si Dios es amor, esto supone que Dios se comunica intratrinitariamente para establecer una comunicación amorosa verdadera. Esta comunicación se hace perfecta cuando se participa en una tercera persona en la que se inflama el amor y se comparte el mismo de modo que no sea autocomplaciente en la dualidad, de forma que el amor sea en sí fruto del bien (y, por lo tanto, comunicativo, pues el bien se difunde de suyo). El amor es la fuerza que relaciona las personas divinas, siendo la persona definida no desde el plano de la sustancia como Boecio (sustancia individual de naturaleza racional), sino desde el plano de la existencia como existencia incomunicable abierta por el amor a la relación y la comunicación, a un darse propio de la existencia. Este amor intratrinitario se extiende *ad extra*, dando lugar a la creación. El hombre que es imagen de Dios participa analógicamente del amor divino, y esta fuerza comunicativa le lleva a definirse así mismo como persona que busca la comunicación con el mundo (que tiene una lectura simbólica) y con Dios. El amor es el medio por el cual se llega a la contemplación y el que hace que el mundo sensible no solo sea objeto de la sensibilidad, sino también –como en Hugo– signifique sacramentalmente. La fuerza de la contemplación es el amor esponsal (*Cantar*

de los cantares): a la vez eros (amor de dilección) al encuentro del agapé (amor gratuito que viene de Dios).

2. MÉTODOS EN LA RAZÓN FILOSÓFICA: LA LÓGICA, LENGUAJE Y CONOCIMIENTO EN LA FILOSOFÍA: LA DIALÉCTICA Y EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES. PEDRO ABELARDO

Junto a la Escuela de Chartres, dedicada a la naturaleza a partir de la perspectiva platónica y la de San Víctor, en la que se procura una alternativa, desde la tradición carolingia, a la integración de las artes liberales con el estudio de la Escritura, encontramos en París diversas escuelas centradas en el estudio de la dialéctica (del lenguaje y de la lógica). Conocedores del *Organon* aristotélico, los dialécticos parisinos apuestan por la corriente dialéctica del siglo precedente realizando lo que se conoce como «lógica de los modernos» (*logica modernorum*), consagrada al estudio de los propiedades sintácticas y semánticas de los términos categoremáticos y sincategoremáticos. Diversas escuelas (llamadas en su época sectas) se concentran en París y apuntan bien a una posición que los identifica con (1) los nominales, bien con otra llamada (2) realistas. De ambas se nutrirá nuestro autor y hablaremos de ello con más detenimiento. Otras escuelas eran (3) la *Escuela de Melun*, en la que se afirma (*Ars Meliduna*) que los universales no son considerados ni puros nombres ni cosas, sino el ser mismo de las cosas (*esse rerum*); y (4) la *Escuela porretana* para quienes un nombre común a más cosas no es una «cosa», sino el principio de similitud que une a los individuos en una naturaleza común (*conformitas*), de modo que la forma es entendida como la idea divina y, por lo tanto, causa de las cosas creadas.

En este ambiente filosófico nació Pedro Abelardo hacia el 1079 en Le Pallet, cerca de Nantes. Recibió una formación humanista clásica y caballeresca, hasta que viajó para aprender filosofía de la mano de Roscelino y Guillermo de Champeaux. Estudió teología en la prestigiosa Escuela de Laón siendo su maestro Anselmo de Laón, si bien, decepcionado, decidió terminar teología en París. En su labor docente mantuvo una disputa con Guillermo de Champaux en torno al problema de los universales, arrebatándole alumnos y ganando reputación. Abrió una escuela en Melum y después en Corbeil, finalmente va a París, dando clases en la Escuela

de Notre-Dame hasta que se enamoró de una alumna suya, la joven Heloisa. Los dos tuvieron un hijo y el tío y tutor de Eloísa, Fulberto, los obligó a casarse. Se casaron en secreto, pues en aquella época los maestros eran hombres célibes, con la condición de clérigos y, por lo tanto, pertenecientes a uno de los grados eclesiásticos (no necesariamente sacerdotes). Fulberto, entonces, promueve su castigo, siendo condenado a la castración. Los dos enamorados se hacen religiosos, corre el año 1118. Abelardo ingresa en el monasterio benedictino de San Dionisio y Heloisa en el convento de Argenteuil. En su nuevo espacio se dedicará a la enseñanza de la teología, a la que aplicará el método filosófico, que se reflejará especialmente en el tratado *De unitate et trinitate Dei*, provocando no pocos recelos que terminaron con la condena de su método en el sínodo de Soissons (1121) y la petición de una confesión pública de fe. Durante un periodo de diez años fue abad del monasterio de Santo Gildas de Rhuys en Bretaña, volviendo a París para volver a enseñar hasta que, en 1140, el Concilio de Sens condena su enseñanza exigiéndole que se retractase de una serie de sentencias que había recopilado de sus obras Bernardo de Claraval. Abelardo pidió al papa la posibilidad de defenderse, pero finalmente se retiró en la abadía de Cluny, bajo el amparo de su amigo el abad Pedro el Venerable, dónde quedó hasta la muerte en 1142. En este tiempo final escribió su *Historia calamitatum*, una biografía espiritual y vital que aunque recuerda en cierta forma *Las confesiones de Agustín*, a diferencia de esta se trata de un análisis del yo que no se practica ante Dios, sino ante uno mismo, en relación con las experiencias realizadas por el sujeto, anticipando los retos ante los que se enfrentan los «modernos» (*moderni*).

La obra de Abelardo está compuesta en gran parte por los apuntes de Abelardo lo que provocó diversas redacciones de sus tratados. Podemos dividir sus trabajos en tratados filosóficos y teológicos. (1) De sus obras filosóficas podemos citar los dedicados a la dialéctica entre los que destacan su *Logica ingredientibus*, que es un comentario que critica la *lógica vetus* y la *Dialectica*, que es un tratado sobre la dialéctica y obras menores como: *Introductiones parvulorum, Logica nostrorum petitioni sociorum, Tractatus de intellectibus* y *Sententiae secundum Magistrum Petrum*. Y también los dedicados a la ética, podemos citar su *Ethica seu Scito teipsum*, y las *Collationes*: *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum,*

et Christianum. (2) De sus obras teológicas el ya citado *De unitate et trinitate Dei*, su *Theologia christiana*, dedicado al misterio trinitario y la *Theologia scholarium*, conocida como *Introductio ad theologiam*. Una obra conocida por la introducción del método teológica es su *Sic et non*, en la que trata 158 cuestiones a partir de las citas patrísticas que implican bien una respuesta positiva (*sic*) bien una respuesta negativa (*non*), de modo que se aplique una adecuada hermenéutica ante la ambigüedad, que se compruebe el contexto y que se presenten las distinciones relevantes. Con esta metodología pretendía evitar el abuso de las *auctoritates*. También realizó comentarios bíblicos como la *Expositio in Hexäemeron* al libro del *Génesis* o el *Commentarium super S. Pauli Epistoman ad Romanos* y escribió una correspondencia.

La filosofía de Abelardo queda marcada por su posicionamiento lógico y metafísico que afecta la filosofía del lenguaje. En su tratado *Logica ingredientibus* se realiza una la larga disputa sobre los universales entre Abelardo y su maestro, presentando la discusión de lo que se conoce como «la querella o cuestión de los universales», que viene de la formulación paradójica expuesta por Porfirio y la pugna de la lectura platónica del *Menón* y la aristotélica en torno a la teoría de las formas que se desarrolla en la Edad Media. Se trata de una discusión que se reaviva en la polémica entre dialécticos y antidialécticos y que trata de saber si el universal, reviviendo la cuestión aristotélica sobre la naturaleza de las categorías (géneros y especies), es un ente real, un ente de razón o una mera voz, es decir sobre la relación que hay entre las cosas, los conceptos y las palabras. La cuestión nació en la filosofía griega, se constituyó en la Edad media y aún sigue presente desde nuevas perspectivas. Por eso dedicamos a continuación una discusión específica (*scholia*), sobre el problema.

2.1. *Scholia*. La controversia de los universales: el problema y sus principales vías de solución

Estamos aquí ante una de las cuestiones tradicionales más debatidas y también más difíciles de abordar. Su trasfondo –e importa sentarlo ya desde el comienzo– es netamente platónico (aunque también, habría que añadir, aristotélico). Platón –espoleado por una versión de qué sucede en el conocimiento matemático (sobre todo en la geometría)– sostuvo que

propiamente sólo hay conocimiento de lo estrictamente universal, necesario e inmutable; el «mundo fenoménico», a su vez, se encuentra sostenido y atravesado por una férrea e inalterable trama de esencias: por un «universo eidético» a la vez cristalino y marmóreo –una rígida urdimbre jerárquica de géneros y especies gracias a la cual hay en el mundo orden y ley–. El conocimiento, pues, se mueve principalmente entre conceptos, entre definiciones esenciales (la esencia de algo –eso que debe aducirse como respuesta a la pregunta «¿qué es …?»– es la exhaustiva y completa recopilación de sus propiedades permanentes y comunes); la *episteme*, por lo tanto, está orientada y polarizada por las «esencias», las Ideas platónicas (separadas, subsistentes, relacionadas con sus casos o ejemplos por imitación y/o participación, etc.). Tras esta caracterización del conocimiento, late, en definitiva, un profundo dualismo entre lo inteligible universal al que apunta el conocimiento racional y lo sensible particular (múltiple, contingente, cambiante, y sólo susceptible de una insegura y vacilante «opinión», etc.)[4]. Desde luego Aristóteles realizó una aguda y penetrante crítica de Platón, pero mantuvo –con nuevos matices– el núcleo mismo del asunto: el postulado de que el mundo mismo reposa sobre una única y rígida trama de esencias (las aristotélicas «formas substanciales» ahora embutidas en los entes particulares, ubicadas dentro de ellos)[5].

Este denso conjunto de cuestiones y tesis llegó a la Edad Media a través de Porfirio y Boecio; veamos –gracias al texto siguiente– la dificultad o el problema que legó este último: «En relación con sus trabajos de «lógica», aunque no sea ello mismo una cuestión «lógica», lo que más nos interesa aquí de Boecio es que fue el iniciador de la discusión, típicamente medieval, en torno a la «cuestión de los universales». La cuestión como tal la leyó Boecio, y tras él casi toda la Edad Media, en la «Introducción» de Porfirio, donde se decía que, por pertenecer a una «más alta» investigación, quedaban allí sin discutir las cuestiones siguientes: 1. Si los universales (es decir: los géneros y las especies) son en realidad o son solamente pensamiento; 2. En caso de que sean en

[4] El conocimiento lo es de las propiedades de una *clase* de fenómenos; lo individual o lo particular es declarado incognoscible pues sus «propiedades» son «accidentales», esto es: irrelevante de cara al conocimiento así entendido.

[5] Sobre Platón y Aristóteles pueden leerse los primeros apartados del libro de Felipe Martínez Marzoa, *Iniciación a la filosofía*, ed. Istmo, 1974.

realidad, si son corpóreos o incorpóreos; 3. Si son aparte de las cosas sensibles o no. Boecio no da una respuesta propia a estas preguntas, pero se ocupa de explicar cuál es –según él– la respuesta con arreglo a Aristóteles; lo hace de la siguiente manera: a) el universal pertenece entero a cada uno de sus inferiores; la determinación «animal» está entera, con todo lo que la constituye, en cada animal, aunque sólo sea por esto, el universal no puede ser una cosa, un individuo; b) si los universales fuesen sólo pensamiento, no serían pensamiento de nada, y «(no) pensar nada» es sencillamente no pensar, pero hemos dado por admitido que son verdaderamente pensamiento, luego son pensamiento de algo, luego el género o la especie es algo; c) creyendo seguir a Aristóteles y, de hecho, con cierta base en el comentador Alejandro de Afrodisia, Boecio dice que nuestro animus «separa» y «distingue» en aquello que los sentidos nos dan «compuesto» y «confuso». Los universales son algo real e incorpóreo, que se encuentra en los cuerpos y no «separado» de suyo, pero que nosotros podemos «separar» sin que haya en ello «error», ya que no hay error en considerar «aparte» algo que de suyo no es «aparte», siempre que no afirmemos que lo es también de suyo. Los universales, pues, son algo real, incorpóreo, que no se da aparte de lo sensible, pero que es captado aparte de lo sensible. Ahora bien, no debe entenderse que esto sea la última palabra de Boecio acerca de los «universales». Por el contrario, debe quedar claro lo siguiente: Si (expediente muy superficial, pero útil) entendemos por «platonismo» la afirmación de una realidad subsistente de los universales, o, en otras palabras, de que las «Ideas» son «separadamente» y son eternas, entonces en la Edad Media cristiana anterior al nominalismo del siglo XIV todo el mundo es «platónico», porque todo el mundo admite al menos las Ideas como o bien presentes en Dios o bien producidas eternamente por Dios. Y este «todo el mundo» incluye desde luego a Boecio. También es platónico Boecio, y tras él toda la Edad Media hasta el citado nominalismo, en que admite que el grado supremo de conocimiento es el conocimiento de la Idea «aparte» de lo sensible»[6].

[6] Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía*, vol. I, 1ª edición, ed. Istmo, 1973, pp. 375-376. Un primer panorama de lo que analizaremos a continuación se encuentra en el siguiente texto: «No sólo el conocimiento de la «lógica» de Aristóteles, sino también el desconocimiento de su «Física», son factores que determinan la gran importancia que tiene en esta época la «cuestión de los universales». El planteamiento se toma de Boecio, que a su vez lo tomaba de Porfirio. Antes de

¿Cuál es, dicho con brevedad, el núcleo del problema? Una vez supuesto que el conocimiento consiste siempre en subsumir (gracias al «lógos», es decir al lenguaje tamizado por la Lógica, en el que se formulan conceptos, juicios y razonamientos) entidades particulares bajo instancias universales se pregunta: ¿cuál es el preciso estatuto del concepto y su referente (una esencia –genérica o específica–) pues ambos son enteramente «universales»? Se anudan así una cuestión gnoseológica, otra lógica, una ontológica y, en la Edad Media, como no podía ser menos, teológica (por ejemplo, el «argumento ontológico» de san Anselmo –esa prueba de la existencia de Dios– es inseparable de una peculiar posición en este tema, el realismo extremo). Por esto último debe destacarse que cuando se afirma que Dios es el único *fundamento* se afirma que el «universo eidético» platónico se sitúa automáticamente en él (generándose con ello, de todos modos, una controversia teológica que estalló al final de la Edad Media: ¿cómo es que un Dios omnipotente «tuvo que» crear el mundo sensible y material a partir de unas Ideas o Arquetipos que «guiaban» –y, por ello, constreñían de algún modo– esa creación *ex nihilo*? Etc.). En todo caso la tesis central es clara: sólo un Dios único garantiza *un y sólo* un «mundo verdadero» (un mundo inteligible, un orden fijo e inmutable en el que todo está de antemano definitivamente definido y estrictamente circunscrito); el monoteísmo, ofrecía un fundamento, pues, a la postulación (platónica y aristotélica) de un «universo eidético» situado en el mismo corazón del mundo.

Una vez esbozado el tema –aunque haya sido a grandes trazos– vamos a hacer una recapitulación de las principales vías de solución que se propusieron ante el problema. Con el fin de mantener una cierta simetría en la ordenación de las posiciones en las que se pretende solucionar el

---

Abelardo, encontramos ya una serie de soluciones, que se suelen agrupar en dos tendencias: «realismo» (los universales son algo real) y «nominalismo» (el universal es la mera palabra que sirve a la vez para designar a este, aquel y el otro individuo; lo real son sólo los individuos). La discusión no versa sobre si hay o no universales trascendentes (es decir: Ideas en Dios); las Ideas (decretos eternos de Dios) no son predicados ni están en las cosas; de lo que se trata es del universal que maneja la lógica, la cual no se refiere a la mente de Dios, sino a nuestro conocimiento de las cosas. Por lo tanto, los «realistas», los que defienden que el universal es algo real, lo que dicen es que el género o la especie son verdaderamente algo en el sentido de que son algo uno que pertenece verdaderamente a una multitud de cosas concretas; puede considerarse que esta es la posición que Boecio exponía como aristotélica, y en la época de Abelardo fue defendida por Guillermo de Champeaux (muerto en 1121), de quien Abelardo fue alumno díscolo. Frente al «realismo», el «nominalismo», posición atribuida a Roscelino de Compiègne (aprox. 1050-1120), defiende que lo universal es mera palabra (flatus vocis: «soplo de voz»)», Ibíd., p. 388.

problema de partida distinguiremos dos formas de *realismo* y dos formas de *nominalismo* (una más fuerte y otra más débil).

El realismo, en general, sostiene que lo verdaderamente real y auténticamente existente es lo universal (la esencia fija e inmutable) alcanzado por el conocimiento racional (un conocimiento con el que está vinculada la facultad de la mente denominada «entendimiento»). De él se desarrollaron dos versiones: una fuerte (platonizante) y otra débil (aristotelizante):

El realismo fuerte fue la posición dominante desde san Agustín hasta, al menos, san Anselmo. ¿Qué sostiene? Principalmente lo siguiente:

- Las esencias universales están «separadas», son, pues, independientes, autosuficientes, subsisten por sí mismas. Son, pues, extrínsecas a eso de lo que son esencias (son, pues, «anteriores y trascendentes» respecto a los particulares sensibles). O sea: son «*universalia ante rem*» (universales anteriores a las cosas).
- El Mundo Inteligible –el mundo verdadero (ubicado en Dios mismo)– constituye una peculiar pirámide jerárquica: lo más real es lo más universal (los conceptos con mayor «extensión» denotan realidades –esencias genéricas o específicas– superiores; así es más real el género «color» que sus distintas especies –azul, rojo, verde, etc.–).
- Los particulares (meros casos indiferentes de la esencia que «realizan» y, a su vez, los subsume) no le añaden ni le quitan nada al universal (el cual podría subsistir perfectamente, aunque todos sus ejemplos desaparecieran en la nada, así la esencia específica «caballo» perduraría, aunque todos los caballos concretos se hubiesen extinguido).
- El entendimiento conoce el universal por una «iluminación interior»; se afirma así un «innatismo» de los conceptos universales (en este punto Platón hablaba de un «conocimiento –del eîdos– por reminiscencia»; el conocimiento, así, en definitiva, es propiamente algo a priori, independiente de la experiencia sensible de los entes del mundo).

En última instancia, según el «realismo fuerte» a los conceptos universales que organizan el conocimiento corresponde –cuando son verdaderos– una realidad esencial (un mundo inteligible único y definitivo

sobre el que se aguanta y sostiene el orden último de todo, el universo de los «fenómenos»). Esta fue –con pequeñas variantes– la posición oficial hasta San Anselmo[7].

¿Qué llevó de este «realismo fuerte» al «realismo débil» o al «realismo moderado» (como solución principal aportada desde la teología cristiana)? Sin duda el efecto demoledor que tuvo la llegada del aristotelismo a través de autores judíos y árabes[8]. Con él entró en crisis la teología cristiana erigida desde coordenadas platónicas en la medida en que se aplicó de nuevo la crítica aristotélica a la metafísica de Platón.

Dicho esto, ¿qué sostiene el «realismo débil» defendido, entre otros, por Santo Tomás de Aquino? Principalmente que la esencia universal (o forma substancial en cuanto inteligible) es inmanente a lo sensible y material (lo «físico»): lo universal inteligible reside, pues, *en* lo particular sensible (lo inteligible estructura y ordena lo sensible; hay, pues, y sin

---

[7] Diego Sánchez Meca expone así esta posición (esta «solución») en el problema de los universales: «Esta doctrina fundamental del realismo, que atribuye realidad –y, por tanto, la verdad–, a los conceptos universales –sin tener en consideración el modo en que se forman y su fundamento en el psiquismo humano–, alcanza su máxima expresión en el argumento ontológico. Pues la idea de que la más alta esencia debe su realidad a su propia esencialidad y que, por tanto, esta realidad debe ser demostrada sólo a partir de su concepto, es la consecuencia del principio que equipara una escala de universalidad de los conceptos a una jerarquía de realidades metafísicas. Es decir, vuelven a surgir, en el contexto de este planteamiento, los viejos problemas que suscitaba la cuestión platónica de la participación, con la que Platón trataba de determinar qué especie de realidad tenían las Ideas y en qué relación se encuentran con las cosas particulares. El realismo medieval se encuentra, pues, como doctrina heredada, con los siguientes elementos: 1. El mundo de las Ideas, como un segundo mundo inmaterial y más elevado que le había sido preciso postular a Platón para explicar la verdad del conocimiento científico; 2. La concepción neoplatónica de las Ideas como determinaciones objetivas del espíritu divino o Ideas en la mente de Dios, que había sido retomada y reformulada por San Agustín en el marco de su doctrina de la Trinidad. 3. Junto a esta realidad ejemplar de las Ideas en el espíritu, se trataba también de precisar qué significación tienen éstas en los acontecimientos del mundo creado», *Teoría del conocimiento*, ed. Dykinson, Madrid 2001, p. 157.

[8] Sobre la posición de Avicena en esta cuestión dice Felipe Martínez Marzoa: «Avicena distingue entre «universal» y «esencia», lo mismo que entre esencia e individuo; lo hace de este modo: aquello a lo que se refiere primariamente todo conocer (es decir: la *intentio prima*) es la cosa, y la cosa es siempre un individuo; pero el conocimiento mismo es algo a lo que secundariamente puede referirse el conocimiento (= es *intentio secunda*), como ocurre en la lógica. La «universalidad» (propiedad lógica) del «universal» corresponde a una propiedad de la esencia, a saber: la de seguir siendo una y la misma independientemente de que la posea este o aquel individuo; es decir: lo que hay por parte de la esencia no es una «universalidad», sino una *indiferencia*, indiferencia no sólo con respecto a los individuos, sino incluso con respecto a la universalidad misma; la «cabalidad» no es de suyo ni la propiedad de este o aquel caballo ni la noción general de caballo; es pura y simplemente eso: la caballidad; *equinitas est equinitas tantum*, fórmula repetida en la Edad Media por quienes han leído las traducciones latinas de Avicena. Así, mientras que del «universal» se ocupa la lógica, las esencias son el objeto de la metafísica», *Historia de la filosofía*, vol I, 1ª edición, op. cit., p. 397.

ello no habría conocimiento, una rígida y única «estructura inteligible de lo sensible»). Se habla, entonces, de «*universalia in re*» (universales en las cosas). ¿Cómo tiene lugar, entonces, el conocimiento de lo universal, el conocimiento conceptual de la esencia? Gracias a que el entendimiento lleva a cabo una operación de «abstracción»: separa –por una «distinción de razón» diferente de una «distinción real»– lo esencial de lo accidental; así partiendo de lo sensible particular –captado por esa facultad inferior llamada «sensibilidad»– el entendimiento consigue extraer –«cum fundamento *in re*»– un universal lógico (un concepto) suprimiendo las propiedades accidentales y reteniendo únicamente las propiedades esenciales (las propiedades de una clase de cosas, es decir, de un género o de una especie)[9].

Para concluir la exposición de la solución «realista» al debate suscitado por la recepción medieval de Platón y Aristóteles mencionaremos, nada más, dos de sus principales puntos oscuros (el primero concierne a ambas versiones, el segundo especialmente a la versión débil). En primer lugar: ¿cómo ocurre la «individuación» (la particularización de lo universal)? O sea: ¿qué relación puede darse entre realidades tan heterogéneas como la esencia universal (necesaria, inmutable) y los hechos particulares (contingentes, cambiantes)?[10] Por otro lado: si la esencia es única ¿cómo se multiplica de tal modo que puede residir en cada uno de los particulares? Sean solucionables –o no, como tal vez ocurra– estas cuestiones pasemos ahora a ocuparnos de la posición «nominalista».

Globalmente considerado el «nominalismo» duda –o niega abiertamente– de la «realidad de los universales», es decir: pone en tela de juicio la existencia de un «universo eidético» –sea en la versión platonizante de San Agustín o en la versión aristotelizante de Santo Tomás–. Veamos a continuación qué formas adoptó históricamente el nominalismo medieval.

---

[9] Una explicación más detallada del proceso de abstracción se encuentra en Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía*, vol. I, 2ª ed., op. cit., pp. 321-322.

[10] Según el platonismo la Idea (necesaria e inmutable) de triángulo es un triángulo «sin materia» (sin las líneas –«cambiantes y contingentes»– que lo «dibujan»; es decir: respecto a un triángulo sostiene que su «estar dibujado» es extrínseco y accidental (Edmund Husserl, en cambio, en su importante ensayo «El origen de la geometría», sostiene que a los entes ideales –las figuras geométricas, por ejemplo– les resulta «intrínseca y esencial» su «inscripción material», su «estar dibujados», en definitiva).

En su acepción débil o moderada el nominalismo se encuentra en el «conceptualismo» de, por ejemplo, Pedro Abelardo. Éste no niega de plano los «conceptos universales» pero afirma que únicamente residen en el conocimiento, en el entendimiento del cognoscente. A estos conceptos –obtenidos desde lo particular– no les corresponde una «realidad esencial» (un universal genérico o específico) en la medida en que de ésta nada sabemos con suficiente certeza y fiabilidad. Puede resumirse así su posición: «En el problema de los universales, Abelardo empieza por una crítica del «realismo»: si la esencia «caballo» es algo real, tendrá que ser algo real en sí mismo que además esté realmente presente a la vez en este caballo y en aquel y en el otro, sin por ello dejar de ser uno solo y lo mismo, lo cual no tiene ningún sentido. A las tres cuestiones procedentes de Porfirio, Abelardo añade esta otra: los universales, ¿seguirán valiendo aun cuando dejase de haber individuos a los que correspondiesen? Las respuestas de Abelardo a las cuatro cuestiones planteadas son: a la primera, los universales sólo se dan en la mente, pero significan cosas reales, a saber: las mismas cosas individuales; a la segunda: como nombres, los universales son corpóreos (sonidos), ahora bien, el universal no es exactamente el nombre, aunque sí algo del nombre, a saber, su significado (*nominum significatio*), y el «significado» del nombre es su capacidad determinada para designar cosas determinadas (siempre cosas individuales, pero no cualesquiera, sino determinadas), esta capacidad-determinación, aunque es de algo corpóreo –a saber, el nombre–, es ella misma algo incorpóreo; a la tercera: los universales no responden a otra realidad que la sensible y concreta, por lo tanto no se dan realmente aparte de lo sensible (esto es: no significan nada real que no sea lo sensible mismo), pero su constitución –el «ser» que tienen como universales– es independiente de que se den realmente o no, y en este sentido son «aparte» de lo sensible; a la cuarta: si no hubiese individuos correspondientes, el universal dejaría de designar cosa real alguna, desaparecería como designación de algo real, pero el significado en sí lo seguiría siendo, si no hubiese rosas siempre se podría decir «no hay rosa». Así «hombre», «rosa», no designan otra cosa que esto o aquel hombre, esta o aquella rosa; por lo tanto, Pedro y Pablo no convienen in homine, porque homo, si no es *un* hombre, no es nada. En lo que convienen Pedro y Pablo es *in esse hominem*; «ser hombre», ciertamente, tampoco es nada,

en el sentido de que no es ninguna cosa real, pero sí es aquello en lo que realmente convienen multitud de cosas reales»[11].

La versión fuerte o extrema del nominalismo la representa con claridad Guillermo de Ockham (1285-1349). En su obra encontramos, en primer lugar, un diagnóstico sobre el origen de la posición que él discute: el realismo; éste, nos dice, traspone o proyecta indebidamente a la «realidad extramental» lo que cree que son «conceptos universales» asentados en el entendimiento. Pero –y es su tesis principal– sólo existe propiamente lo particular: ni esencias ni conceptos universales, por lo tanto. Desde luego que en el conocimiento se forjan «conceptos» y se opera con ellos, pero éstos no son otra cosa que «nombres colectivos» empleados por comodidad, por «economía»: son «etiquetas» colocadas para designar una colección o un conjunto de particulares semejantes (y la relación de semejanza no puede confundirse con la identidad estricta que se postula respecto a los entes en las posiciones realistas). O sea: lo particular puede –y debe– ser clasificado según géneros y especies, pero esto no prueba que deba suponerse una rígida e inmutable trama de esencias universales (ni lo prueba ni, de cara a elaborar una clasificación, es necesario que la haya). La posición de Ockham, en definitiva, puede resumirse así: «El término universal que designa la especie o el género designa sin duda algo, y designa algo que, como tal especie o tal género, no existen en la realidad, que es cosa de la mente, que es conocimiento. Pero ¿es conocimiento de algo *común* a los diversos individuos que «pertenecen» a esa especie o género? No; sigue siendo conocimiento de los individuos mismos, sólo que conocimiento menos distinto, más confuso. Si Pedro y Pablo son hombres, no es porque hay una «esencia» hombre, común a Pedro y Pablo, que el entendimiento pueda concebir separadamente (aun admitiendo que no sea en sí mismo nada real); lo que el entendimiento percibe es Pedro y Pablo, los individuos mismos, sólo que el conocimiento puede ser más distinto o más confuso y, a determinado nivel de distinción del conocimiento, Pedro y Pablo no se distinguen entre sí, mientras que –al mismo nivel– sí se distinguen de un perro (que, por eso, no pertenece a la misma especie), con el cual, sin

[11] Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía*, vol. I, 1ª edición, op. cit., pp. 388-389. Resumiendo: el conceptualismo afirma que lo universal es el concepto, y deja sin aclarar si eso a lo que se refieren el concepto universal es también universal (y este es el punto débil de esta posición, pues se trata, desde luego, de algo que debería ser aclarado).

embargo, se confunden en un grado inferior de distinción del conocimiento (y, por eso, pertenecen al mismo género); naturalmente, esto ocurre en virtud de lo que Pedro es y de lo que Pablo es, pero precisamente en virtud de lo que es cada uno de ellos individualmente, no en virtud de algo «común» que sea a la vez Pedro y Pablo. El título que históricamente se ha dado a la doctrina de Guillermo de Ockham sobre los «universales» es (y eso ya no tiene remedio) el de nominalismo. Literalmente, esto debería querer decir que lo universal es el nombre. Más exacto sería decir que nada es universal para Ockham. El nombre, conjunto de sonidos, es también una cosa concreta; y, si la palabra «hombre», pronunciada por distintas voces con distintos matices, sigue siendo «la misma» palabra, es por lo mismo por lo que Pablo y Pedro pertenecen a «la misma» especie, a saber: porque no distinguimos lo suficiente, sea porque no podemos, sea porque no nos interesa. ¿Puede decirse que lo universal es el concepto de la mente designado por la palabra? No, porque eso sería admitir que la mente concibe algo común a Pedro, Pablo y los demás hombres; sería, por tanto, admitir una «esencia» –aunque fuese una esencia puramente mental– designada por la palabra; y lo cierto –para Ockham– es que la mente no percibe otra cosa que los individuos mismos, si bien los percibe de un modo más o menos distintos o confuso. «Hombre» no designa ninguna esencia común a Pedro y Pablo; designa a Pedro conocido de modo suficientemente confuso para que no se distinga de Pablo, y a Pablo conocido de modo suficientemente confuso para que no se distinga de Pedro»[12]. A partir de aquí –y como explica Diego Sánchez Meca– Ockham rechaza el «realismo» (teológicamente fundamentado) de San Agustín y Santo Tomás: «De este modo de entender el conocimiento básicamente como conocimiento intuitivo se deriva, como primera consecuencia, la negación a los conceptos universales de su función de mediadores o intermediarios en el proceso de conocimiento. Dice Ockham que los conceptos universales no tienen valor cognoscitivo alguno, ya que, si los objetos no fuesen percibidos inmediatamente, ningún concepto universal podría hacer que tales objetos se conocieran. Los conceptos son sólo actos del entendimiento en virtud de los cuales éste tiende más allá de sí mismo hacia una realidad por conocer. La única realidad que tienen los

[12] Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía*, vol. I, 2ª ed., op. cit., pp. 334-335.

conceptos universales es ésta, o sea, la que les confiere su función significativa, en virtud de la cual a cualquiera de estos conceptos se le puede denominar '*intentio*'. Como '*intentio*', el concepto es un signo de la cosa, un signo que está en lugar de ella en los juicios y en las demostraciones en los que interviene. En suma, los conceptos universales ni tienen ninguna realidad, ni como entidades separadas de las cosas –como proclama el realismo extremo–, ni como sustrato o forma en las cosas individuales –como defendía el realismo moderado–. La realidad sólo la tienen los seres individuales. El ser tiene un significado unívoco que es el intuitivo y empírico. El individuo es el hecho, el dato inmediato del que es necesario partir»[13].

Hay otro detalle de la propuesta de Ockham que merece ser resaltado: ésta reconduce el «problema de los universales» hacia una teoría del lenguaje o una teoría del signo; Diego Sánchez Meca lo explica en estos términos: «… Ockham presenta una teoría del signo lingüístico conceptual que representa un contrapunto al vaciamiento de los conceptos de todo carácter de realidad … Y este carácter proposicional tiene la importante consecuencia de plantear el problema del conocimiento no ya al nivel atómico del concepto sino al nivel molecular de la proposición como unidad primaria del lenguaje, desde la cual pueden plantearse los problemas del conocer»[14]. Este enfoque es especialmente interesante para una filosofía como la del siglo XX que ha asumido el

[13] Diego Sánchez Meca, *Teoría del conocimiento*, op. cit., p. 179. A esto cabe añadir complementariamente: «Cabe, sin embargo, preguntarse: si los conceptos universales son sólo actos del entendimiento, ¿de dónde les viene su carácter de universalidad? Para Ockham, desde luego, no les viene del hecho de que exista un fundamento o sustrato común en un grupo de seres individuales que sería o el concepto mismo como realidad separada o lo que expresaría el concepto. Para él la validez no le viene al concepto del hecho de tener como referente una realidad efectiva. Ockham abandona, por primera vez en la historia de la filosofía, el criterio realista de objetividad, con el que se había venido contrastando el valor del conocimiento. En el planteamiento de Ockham, el valor del concepto, su relación con la realidad a la que se refiere, radica en su origen, o sea, en cómo significa la realidad a la que remite, y que Ockham califica a este modo de «natural». Por 'significar' entiende la referencia del signo a una realidad distinta de sí … Para Ockham, es la realidad la que produce en el entendimiento el concepto. El concepto se deriva así de la realidad que es la que produce, por sí sola, en el entendimiento el signo que la representa. Por tanto, la validez o no validez del concepto le viene de su posibilidad de ser signo 'natural' de la cosa misma. A diferencia de la palabra, que es un signo formado por convención arbitraria entre los hombres, el concepto es un signo natural predicable de muchas cosas. Y es 'natural' porque significa la realidad del modo en que, por ejemplo, el humo significa el fuego, la risa la alegría o el perfume la flor. Por el contrario, los signos escritos y las palabras proferidas significan por convención. Un mismo término hablado o escrito puede tener significados distintos, porque se trata de signos arbitrarios», Ibíd., pp. 179-180.

[14] Ibíd., p. 181.

llamado «giro lingüístico» (sucede –y es logro de Ockham el señalarlo– que tras el problema de los universales late no solo una peculiar definición del conocimiento sino también una –casi siempre implícita– idea del lenguaje en la que los significados de este son equiparados a «conceptos» –y esto requiere ser explicitado, tal vez discutido o, como mínimo, esclarecido–).

¿Qué hacer –más allá de la «historia de la filosofía» (pero sin ignorarla nunca)– con un problema como este (al que se le han dado tan distintas soluciones)? Parece que dos cosas: o intentar revolverlo o, si se entiende que no se puede conseguir esto, comenzar a «disolverlo» (a veces sucede que problemas tradicionalmente venerables son el fruto de erróneos planteamientos que conducen a la postre a un galimatías ininteligible). Si se emprende este segundo camino –no menos arduo que el primero– el primer paso tiene que ser revisar las coordenadas platónico-aristotélicas. ¿Será verdad que el «mundo» (la totalidad de los fenómenos) está sostenido y atravesado por una única trama de esencias? ¿Es el «conocimiento racional» el espejo en el que debe reflejarse ese único, fijo y rígido «universo eidético»? De la respuesta que se proponga para estas dos preguntas dependerán los pasos siguientes que, ya en la actualidad, puedan darse en el seno de este complejo y relevante problema.

2.2. La filosofía racional de Pedro Abelardo: el conceptualismo

Pedro Abelardo reconoce la utilidad de la lógica que no se reduce a ser un mero instrumento para la comprensión de la verdad revelada, sino que también es una ciencia que asegura la verdad del discurso. La filosofía puede ser especulativa, que se dedica a estudiar la naturaleza de las cosas; moral, que estudia las normas de la vida; y racional, que versa sobre las reglas del discurso verdadero o científico. Y en este sentido se presenta como una garantía de la especulación teológica respecto a las verdades de la fe. Efectivamente, el interés de Pedro Abelardo por la lógica va unida a su teología. Y el interés lógico no se reduce al estudio de la técnica del razonamiento, sino, sobre todo, a la complejidad del lenguaje, que exige una lectura atenta para poder realizar una construcción sintáctica adecuada de los enunciados. Abelardo se interesa por la función intelectiva del hombre, por la clase de representaciones mentales y para ello se centra en una teoría del lenguaje, pues el lenguaje

manifiesta la estructura de las representaciones mentales. Por su parte, el mismo lenguaje solo puede manifestar su dimensión significante, que le es esencial, cuando muestra una cierta estructura intelectiva que le es conexa, pero no completamente homóloga. A su vez, la intelección es autónoma del plan de las cosas (*essentiae*). La fuerza de la razón concibe las cosas –por ejemplo, mediante la abstracción– de forma distinta a como son en el plano de la realidad, es decir, los «modos de pensar» (*intellegere*) son diferentes a los «modos de ser». Para el maestro de La Pallet, la intelección se relaciona con la significación, puesto que el significado del término se constituye en y por la intelección, siguiendo la afirmación de Boecio de que significar implica constituir una intelección. Es, precisamente, a partir de la constitución propiamente intelectual de la significación que lleva a realizar una unión entre palabra y concepto, que se entiende la reflexión de Pedro Abelardo sobre los universales.

En el punto anterior hemos hecho un recorrido problemático a la llamada «querella o cuestión de los universales». Situados en la cuestión nos resulta más sencillo comprender la posición, que ya ha sido mencionada, de Pedro Abelardo. Recordemos la situación de partida: Pedro Abelardo ha sido discípulo de Guillermo de Champeaux y de Roscellino de Compiègne.

Guillermo de Champeaux. El primero sostiene una posición realista que varió tras la discusión con Abelardo pasando del «realismo extremo» a la «doctrina de la indiferencia». En un primer momento Guillermo afirma la teoría de la «esencia material», en la que cada género y especie son cosas (*res*). El universal es, pues, una cosa y la misma para todos los individuos, si los seres individuales perdieran sus accidentes o formas quedarían reducidos a su materia universal común, de modo que se afirma la existencia de una realidad que se especifica en las cosas. En un segundo momento, afirma que el universal no es esencialmente uno en todas sus especificaciones, la especie está materialmente presente en cada cosa perteneciente a ella. Es decir, existe un universal real que no se diferencia por la esencia, sino que entre las diferentes cosas existe una identidad indiferente. Esto le permitía afirmar una comunidad referencial, pero salvando la individualidad. Mientras que en la primera versión existe un único universal que es real «hombre», de modo que los individuos son especificaciones del universal; en la segunda versión, se

afirma la existencia real común universal e idéntica a partir de la existencia de los individuos.

Roscellino de Compiègne. El segundo se sitúa en la esfera de los llamados secta de los nominales, que como hemos mencionado afirman que el género y la especie (universal) son un nombre, es decir se sitúan en el terreno puramente gramatical. Roscellino negaba que las cualidades de las cosas fueran entidades diferentes a los sujetos que las poseían, o lo que es lo mismo, que sustancia y cantidad significan de forma diferente. Si designamos el color blanco lo hacemos de un cuerpo pintado de blanco (referencia objetiva sustancial). Cuando Roscellino niega la posibilidad de que en una sola realidad coincidieran muchas cosas, afirmando que cada cosa significa individualmente, lleva la afirmación a sus consecuencias teológicas, cayendo en el triteísmo, del que ya hablamos, es decir, la invalidación lógica de la fórmula trinitaria de las tres personas en una sustancia. La lectura exagerada de Roscellino llevó al «vocalismo» o «doctrina de las voces» que considera los términos universales (géneros y especies) son palabras (*voces*) como puros nombres (signos lingüísticos) o sonidos (*flatus vocis*) y, por lo tanto, sin referencia ontológica, lo que supone afirmar que solo son reales los individuos. En este sentido, un término significa su extensión o denotación, es decir, lo que se aplica a una determinada clase de objetos. Por su parte, la intensión o connotación del concepto, su contenido significativo se aplica a su modo de significar (*modus significandi*).

Abelardo. La solución de Abelardo intenta dar respuesta intermedia a las dos posiciones anteriores, si bien su posición se decantará más por el concepto que por la realidad del universal, por ello recibe el nombre de «conceptualismo» o de «teoría del estado».

Digamos que la posición de Abelardo no es nominalista, pero decididamente no es realista. La tesis principal es que los universales tienen un significado (*constituunt intellectum*) y, por eso, no son puros nombres (*flatus vocis*); pero tampoco significan la cosa (*res*), sino cualquier cosa como producto *(fictum*) de la mente. Es decir, que no hay una «cosa universal». La cosa (*res*) no existe sino individualmente, es decir separadamente. Así, ninguna cosa puede ser designada por un nombre universal, puesto que el universal carece de referencia. Si ponemos como

ejemplo el «hombre», y decimos que solo existen los hombres de modo individual, entonces nos preguntamos, ¿cómo los hombres pueden encontrarse? ¿cómo es posible que digamos hombres, si estos son meramente individuales y no existe una referencia común? En fin ¿cómo es posible que el universal se predique de muchos sujetos? Abelardo responde: el significado del «hombre» no es la *res homo*, es decir, no descansa *en lo que es*, sino en el «hecho de ser hombre» (*esse hominen*), es decir, *por lo que es* –posteriormente, el averroísmo latino destacará la distinción entre *res* (cosa) y *esse rei* (ser de la cosa)–. Y este «hecho de ser hombre» ni se da en la cosa individual, pues el encuentro de las cosas no puede darse como si se tratara de átomos yuxtapuestos sin coherencia ontológica, ni puede establecerse en «una cosa». Abelardo sostiene la coherencia ontológica del mundo en el hecho de que posean una cierta realidad las especies y los géneros (universales), puesto que la esencia o naturaleza de cada cosa individual determina su encuentro con aquellas cosas individuales que son parecidas. De esta forma «el hecho de ser hombre» (*esse hominen*) es una *res imaginaria quaedam facta*, un producto del intelecto. Se trata de una lectura cercana a la aristotélica en la que el universal existe formalmente en la mente como concepto, pero intencionalmente tiene una clara referencia a la realidad (precedente de la teoría de la *suppositio*) con la que conserva un cierto parecido o semejanza (*similitudo*), pero no basado en una mera semejanza (como la Escuela porretana), sino en la participación de un mismo estado (*status*).

Entendemos pues que los nombres en cuanto vocablo o sonido son *vox*, y en cuanto entidad lingüística dotada de sentido son *sermo*. Siendo así, el nombre universal, efectivamente, tiene un significado que no nace de la convención, sino que surge en cuanto que expresa un sentido (*intellectum*) y es, así, un tipo de noción específicamente distinta de la noción individual, por lo que responde a un concepto, que tiene un valor objetivo, ya que aunque prescinda de algún aspecto de la realidad no se puede inferir su falsedad. Esto no supone que el universal sea una intelección vana (es decir una intelección que se piensa distinta de como es), ya que conocer una cosa distinta de como es, no significa conocerla como otra cosa distinta. Si dijera que la cosa, por ejemplo, «un hombre», existe sin sus propiedades individuales y lo concibiera solo en los aspectos que comparte, que tiene en común, con otros hombres, no erraría, porque no

estoy realizando ninguna afirmación ya que estamos en un plano que está más allá de la verdad y la falsedad.

Abelardo no reduce los universales a nombres, sino que busca una solución que escapa del ser de las cosas y del ser de las palabras, busca el pensamiento (conceptualización) de modo que el estado del hombre («el hecho de ser hombre») es el fundamento de la predicabilidad del ser «hombre» en relación a un sujeto. El universal es un predicable fundando en una naturaleza de las cosas que funda, a su vez, su ser.

2.3. La filosofía especulativa-teológica y moral

El aprecio de Pedro Abelardo por la filosofía racional, dialéctica, lleva a estudiar la Escritura y realizar la teología según el criterio racional. La orientación de la especulación teológica no es la contemplación mística del objeto (Dios) –como en Bernardo o los Victorinos– sino la presentación de una fe que cumpla con las exigencias de la ciencia. Su pretensión es, pues, realizar una convergencia coherente entre el texto sagrado y la filosofía mediante demostraciones filosóficas. Es decir, lo que quiere es que el mensaje de la fe sea realmente comprensible en un espíritu humano que es racional (por lo que podría valer para un musulmán o un judío). Es consciente, por una parte, contra los «hiperdialécticos», de los límites de la filosofía para alcanzar la verdad; pero, también, del límite de una reflexión teológica que no aplique las enseñanzas del *trivium* para poder extraer consecuencias teológicas que no caigan en el exceso de la metáfora. Una circunstancia que conoció personalmente por quien fue un tiempo su maestro, Anselmo de Laón de quien decía Pedro Abelardo: «cuando encendía su fuego, hacía humo, pero no luz». Desde este punto de vista la novedad teológica de Pedro Abelardo no viene de la mano de la renovación dogmática a partir de la enseñanza de nuevas doctrinas, sino del hecho de aportar un nuevo método teológico capaz de sustituir el método tradicional de la exégesis alegórica, a partir de la discusión de las autoridades bíblicas y patrísticas (*auctoritas*) por la inclusión de un método demostrativo llamado *Sic et non* (sí y no).

El método se fundamenta en el principio hermenéutico-filosófico que enuncia la teoría del *sermo*: las mismas palabras pueden ser usadas en sentidos distintos por autores distintos (*universale est sermo*). Y se aplica al método de las cuestiones, que era muy conocido en las escuelas

medievales. De ahí que parta de una colección de opiniones sobre las verdades de la fe cristiana que contrastan entre sí, precedida por un prólogo que constituye un modelo hermenéutico crítico, y que parte de la afirmación de que la duda provoca la búsqueda, como camino que conduce a la verdad. Para ello propone analizar el sentido de los términos del texto teniendo en cuenta: (1) el texto: el contexto, la autenticidad y su clasificación; y (2) la intención del autor (sentido pragmático del lenguaje). En el caso de duda en las opiniones posicionadas en contra (sí y no) se tiene que elegir la opinión del autor cuya doctrina es más cierta en el ámbito de la enseñanza tradicional de la Iglesia.

Establecido un criterio racional de fe, esta tiene una doble función. (1) Proporcionar a la fe razones para sustentar a todas las mentes los principios dogmáticos, es decir tiene una función apologética contra herejes y los postulados de otras religiones, como el caos de la Trinidad frente a judíos y musulmanes. (2) Proporcionar las bases de convergencia entre las diferentes religiosas positivas, tal como defiende en *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*. Acuerdo que pude encontrarse en la común moralidad natural de los filósofos y que puede extraerse de la enseñanza de las artes liberales.

Esta moralidad natural, nace del sujeto para Abelardo (antropología subjetivista). El maestro de La Palle es defensor de lo que se conoce como *intencionalismo* moral, es decir, la teoría que defiende que la moralidad de una acción depende exclusivamente del fin (de la intención) del acto y no de sus circunstancias: solo la intención del agente determina el valor moral de una acción (en conexión con la intencionalidad significante del universal, subrayando Abelardo la relación entre pensamiento y acción). Es el agente quien debe valorar la moralidad desde sus intenciones. A Dios –argumenta Abelardo en su *Ethica* (X)– no le importa lo que hacemos, sino la intención con la que la hacemos: el mérito de algo no depende de nuestra acción, sino de nuestra intención. La intención determina la diferencia entre una acción buena, y la que es aparentemente buena. Con esta teoría intencional, Abelardo quería aclarar el problema que surge a la hora de juzgar un acto que puede ser considerado bueno o malo a la vez. Y también quería dar respuesta a la afirmación de que las acciones en sí son suficientes. Abelardo se posiciona aquí en la línea de interpretación de san Anselmo, tras las huellas de Agustín, en contra del

pensamiento de Pelagio, quien afirmaba que la acción de las obras eran suficientes a la hora de alcanzar la salvación. En este sentido, Abelardo afirma la capacidad de la razón humana a la hora de la valoración de las acciones morales, es decir, la rectitud de la conciencia moral común a todos los hombres.

3. MÉTODOS EN LA RAZÓN TEOLÓGICA: SAN BERNARDO DE CLARAVAL Y PEDRO LOMBARDO

La renovación de la metodología propuesta por Abelardo es el reflejo de una discusión sobre el modo de hacer teología que estaba teniendo lugar entre las Escuelas catedralicias y las Escuelas monásticas. Dentro de las segundas hemos visto en cierta forma una propuesta a partir de la revitalización del renacimiento carolingio en la abadía de San Víctor. Pero esta Escuela que estaba situada en las afueras de París, en cierta forma, no era ajena a la influencia de las posiciones dialécticas más propicias de las escuelas urbanas. La esencia de la enseñanza monástica y de la salvaguarda de la tradición teológica tiene su centro dentro del ámbito cisterciense. De hecho la reforma cisterciense supuso el ingreso de un aire reformador de gran importancia en la Iglesia y en la sociedad de su tiempo que acompañaba el impulso que había iniciado Gregorio VII. Y en este impuso reformador destaca la obra de Bernardo de Claraval (1090-1153). Su presencia, a través de sus dotes organizativas y su capacidad intelectual, le lleva a estar presente en todos los ámbitos políticos, sociales e intelectuales de su época. En sus obras destacan las *Epístolas* y los *Sermones* (*De tempore*, *De sanctis*, y *De diversis*…) y otras obras como *De diligendo deo*, *De gratia et libero arbitrio*, *De gradibus humilitatis et superbiae* y *De baptismo*.

3.1. El método monástico

De su rico pensamiento nos vamos a fijar en su pensamiento relativo al método teológico, pero ello presupone un fundamento sobre el hombre y el tipo de conocimiento, puesto que san Bernardo, como Hugo y Ricardo de San Víctor, tiene como objetivo el misticismo ascético de la religiosidad medieval. No es de extrañar su enfrentamiento con Abelardo, al que consiguió condenar en el concilio de Sens (1140).

El principio fundamental que sostiene el edificio filosófico-teológico de Bernardo de Claraval es la caridad, el amor de Dios. Partiendo del pensamiento trinitario de Ricardo de San Víctor y desde la perspectiva neoplatónica del Pseudo-Dionisio y la imposibilidad de realizar un discurso racional sobre le misterio de Dios, Bernardo afirma que la sabiduría tiene un fin espiritual y salvífico, se trata no solo de alcanzar una vana sabiduría, sino de saborear el misterio divino. Y en la consecución de este movimiento del alma es necesario, como en Ricardo, el concurso del amor. Del impulso amoroso (afectivo) del alma como el novio busca a la amada (siguiendo el *Cantar de los cantares*) y el amor de Dios que sale a su encuentro. El amor es el manantial, la fuente, de la verdad y de la certeza, a la que se llega en la experiencia mística. Así lo afirma en su obra *De diligendo Dios*.

El método teológico tiene que volver a la tradición hermenéutica de los sentidos de la Escritura y la lectura desde la autoridades, es decir , recursos que no renieguen de las fuentes propias de la *fides christiana*. Bernardo se sitúa en las antípodas de Abelardo quien estaba convencido de la utilidad de la labor apologética de la razón basada en los argumentos irrefutables.

El método teológico tradicional dentro del hontanar místico es seguido y profundizado por Guillermo de Saint-Thierry, del que ya hemos hablado antes. El esfuerzo del monje cisterciense es el de hacer convergir la interioridad del cristiano (su conciencia), con su vivencia de la fe en un camino, itinerario, de transformación en Dios desde el amor, ascendiendo del hombre animal, al hombre racional y finalmente al hombre espiritual. Se trata de un camino hacia la similitud y semejanza de Dios desde la *regio dissimilitudinis*, tematizada por Orígenes.

Desde estos presupuestos Guillermo presenta una metodología tradicional, basada en las autoridades (Escrituras y teología de los Santos Padres), que no renuncia a la razón, sino a las nuevas formas de razonamiento que caen en un cierto racionalismo. Desde la perspectiva de Guillermo de Saint-Thierry no se trata de racionalizar la discusión teológica a partir de argumentos dialécticos, sino de profundizar la razón teológica, de llevar el arte de creer al arte de leer adecuadamente las Ecrituras para así pensar adecuadamente la fe llegando al arte de pensar,

el espacio de la teología y de la certeza, alejado de la opinión filosófica anterior. La fe así enriquece la razón pasaron de una *ratio sui generis* a una *ratio fidei*. Este camino de formación de la teología monástica será recorrido también por Elredo de Rievaulx, quien realiza una lectura integradora de la vida espiritual con la cultura humanista; e Isaac de la Estrella, que representa la elaboración más racional y especulativa.

3.2. El *Libro de la Sentencias* de Pedro Lombardo

La disputa entre las escuelas monásticas (San Víctor y cistercienses) y catedralicias (especialmente Notre-Dame) lleva a Pedro Lombardo (ca. 1100-1160), amigo de Hugo y posiblemente alumno de Abelardo a reelaborar el método teológico integrando las aportaciones anteriores y componiendo el libro que supondrá el manual del nuevo paradigma de la teología que va de la Edad Media a la Edad Moderna: *Libri quattuor Sententiarum* (*Cuatro libros de las Sentencias*), compuesto entre 1155 y 1157, y establecido como libro oficial un siglo más tarde, una obra que le valió el nombre de «Maestro de las sentencias».

El *Libro de las Sentencias* recupera para la nueva época la tradición isidoriana de ordenar los saberes lógicamente, entonces siguiendo los libros de la Biblia. Un intento de reorganización lo había hecho Anselmo de Laón en su *Glosa interlineal* (*Glossa interliniaris*) presentando textos de autores diferentes que intentaban dar soluciones a las cuestiones nacidas por la lectura del texto bíblico. En él utilizaba de una forma tradicional y no polémica la metodología de las «sentencias», que consistía en una colección de textos de autoridades (*auctoritates*) patrísticas y altomedievales, estructurados según un plan definido y de utilidad pedagógica.

Lo que hará la obra de Pedro Lombardo es la de aplicar el método dialéctico expuesto en el *Sic et non* a la metodología de las Sentencias, presentando una obra sistemática pero desde la problematicidad de las propuestas dogmáticas de la fe. Así la obra es una compilación de textos bíblicos con pasajes relevantes de los Padres de la Iglesia y muchos pensadores medievales (por citar algunos: san Agustín, Juan Damasceno, Abelardo y Hugo de San Víctor), sobre teología cristiana en la que no se huye de presentar su problematicidad intrínseca y la problematicidad de las divergentes posturas de las autoridades. Resulta, pues, interesante por

la selección de pasajes, su intento de reconciliarlos donde parecen defender puntos de vista distintos, y la ordenación sistemática del material .

La organización temática sigue la doctrina agustiniana que distingue (1) las enseñanzas que se centran en la realidad (*res*), los tres primeros libros: Dios (unidad, Trinidad, atributos divinos); la creación (acción ad extra de Dios: fin de la creación, creación de los ángeles, la creación, el hombre, el pecado y la gracia); la encarnación de Cristo y la obra salvífica (virtudes teologales, los dones del espíritu, los mandamientos). (2) Las doctrinas que atañen las señales (*signa*): los sacramentos.

Lo original del texto no estriba solo en el esquema y el abordaje temático que presenta, sino en la metodología crítica basada en cuestiones y discusiones; en proporcionar lenguaje técnico teológico, y en constituirse en muestra de la trasformación que la Teología va adquiriendo como ciencia especialmente a partir del siglo XIII. El manual fue el texto base de las universidades medievales, desde 1220 y continuó hasta el siglo XVI, siendo aún comentado con posterioridad. De esta forma, todos los grandes maestros de la Escolástica recibieron su influencia, hasta el joven Lutero realiza comentarios sobre el mismo.

Con esta obra, definitivamente, el estudio de la Teología supera la exégesis de la *Lectio divina* y el sentido de las escrituras, penetrando la divina página e introduciendo en la *Sacra doctrina* elementos racionales. donde en un primer momento la *philosophia* deviene *ancilla theologiae* y, más tarde, irá adquiriendo su lugar preeminente no sin recelos con la entrada de la obra aristotélica y el impulso de la filosofía primera. Un contacto con la obra griega y sus comentarios árabes y judíos en los que tendrá mucho que ver lo que llamamos Escuela de Traductores de Toledo.

4. NUEVAS FUENTES EN EL RENACIMIENTO. EL ENCUENTRO CON EL PENSAMIENTO ISLÁMICO Y JUDÍO. TOLEDO

El renacimiento cultural y científico del siglo XII no hubiera podido llevarse a cabo sin el conocimiento del corpus filosófico clásico, pues no bastaba solo con el conjunto de obras de los autores más significativos como circulaban en los centros de estudios en la Baja Edad Media. Estaba claro que era necesario acrecentar el número de nuevos textos

traducidos al latín. Esta idea clara ya la tenían autores latinos, era el caso de las traducciones del griego, en el campo de la medicina y la ciencia natural realizadas por autores como Constantino el Africano o Alfano I de Salerno. Más tarde este empeño es aceptado por Jacobo de Venecia (m. 1147) y Miguel Escoto (ca. 1175-ca. 1232), al amparo de la corte de Federico II Hohenstaufen (1194-1250). Antes ya, como hemos visto en este capítulo, Adelardo de Bath, tradujo del árabe obras de astrología, astronomía, filosofía, alquimia y matemática, una labor que también desarrolló Herman el Dálmata (ca. 1100-ca. 1160). Si bien, las técnicas de traducción tenían sus limitaciones, especialmente debido a que los traductores de la época ignoraban los criterios historiográficos y estimaban redundantes el estilo retórico árabe, lo que le llevaba en ocasiones a recortar los textos o adaptarlos, lo cierto es que esta primera generación traductora tuvo el acierto de poner en evidencia que los autores árabes eran «hombres de razón».

En realidad, las relaciones entre el mundo cristiano occidental y el musulmán se van realizando durante toda la Edad Media. En el siglo x ya se pueden observar tentativas por parte del mundo cristiano hacia el conocimiento de la cultura y la ciencia árabes. Estos intercambios culturales se intensifican mediante el contacto sociocultural de ambos, focalizándose principalmente en los dos puntos donde el islam tenía más contacto con la cristiandad debido a su proximidad geográfica, es decir, España y Sicilia. De esta forma, Italia, Salerno y Montecasino empezaron a interesarse en la medicina árabe, e inician la traducción de ciertas obras hacia el siglo xi; pero el movimiento de transmisión del conocimiento se desplaza por toda la frontera europea del mundo musulmán alcanzando la península Ibérica. Así Hermann el Dálmata perteneció a una primera generación junto a Roberto de Ketton, quien participó decisivamente en la traducción al latín del Corán promovida por Pedro el Venerable, Hugo de Santalla y Platón de Tivoli que realizaron traducciones del árabe al latín en la Península Ibérica, a partir de la primera mitad del siglo xii, entre el valle del Ebro y Cataluña, a los que acompañaron otros traductores como Roberto de Chester, quien trabajó seguramente en Segovia y Juan Hispano entre Toledo y Sevilla.

Esta dispersión geográfica de los traductores peninsulares se capitaliza en Toledo que se constituye en el paradigma del esfuerzo traductor

peninsular y de la renovación del estudio de las artes liberales, introduciendo la filosofía natural a través de la traducción de filósofos griegos y árabes pertenecientes a la tradición peripatética. De hecho, los que allí trabajaron no se limitaron a transmitir las enseñanzas griegas y árabes a otros centros intelectuales de Europa, sino que escribieron también sus propias obras sobre filosofía natural. Esta tradición mixta de traducción y creación original se puede observar hasta finales del siglo XIII.

La fama Toledana era, en cierta manera, heredada. Antes de la capitulación de la ciudad ante el rey Alfonso, y tras la desintegración del califato en 1031, el único centro de saber que competía en la España islámica con el reino de Toledo, gobernado por los Banu Num, era el de Zaragoza, regido por Banu Hud. Obras de Historia de la ciencia como *Las categorías de las naciones* de Sa'id al-Andalusi en el siglo XI y traducciones como las *Tablas Toledanas* son algunos hitos de este periodo islámico. Los traductores toledanos ya en periodo cristiano no olvidaron las perlas intelectuales habidas en los reinos musulmanes, especialmente en lo concerniente a la literatura científica, por ejemplo, la contenida en la biblioteca real de los Banu Hud en Zaragoza. De esta forma, Gerardo de Cremona (ca. 1114-1187) se sintió atraído por esta ciudad, pues sabía que allí encontraría el *Almagesto* de Ptolomeo (en árabe) entre otros libros de astronomía de procedencia árabe. La verdad es que el régimen islámico intolerante de los almohades en el norte de África y su expansión hacia la España islámica en 1147, fue determinante para el enriquecimiento de la «Escuela de Traductores de Toledo», pues obligó a emigrar a muchos mozárabes y judíos que encontraron en Toledo el lugar natural escogido como nuevo hogar y, con ellos, vinieron no pocos estudiosos árabes, lo que supuso un gran capital humano y la afluencia de numerosos libros.

La labor traductora de Toledo implicó la internacionalización, en cierto aspecto, de la cultura castellana. Efectivamente, el ejercicio de la traducción al latín supuso que Toledo tuvo que entrar en contacto con la cultura latina internacional como requisito previo para realizar dicha labor. Los primeros arzobispos –Bernard de Sédirac (1086-1124), Raymond de la Sauvetât (1126-1152), Juan de Castelmoron (1152-1166) y Cererun (1066-1180)– fueron franceses (aquitanos) y se rodearon de un clero traído de Francia y otros países europeos. En cuanto que eran elementos importantes de la población de Toledo cuya lengua intelectual

era el latín, esas personas habrían sido el primer público lector para las traducciones a este idioma y habrían proporcionado las vías para que la traducción llegara a públicos más amplios al norte de Europa. Por otra parte, sabemos que las obras de los traductores mantienen una amplia circulación. Las de Gerardo de Crotona fueron exportadas y leídas en otros centros. Y, por ejemplo, si bien las de Domingo de Gundisalvo restaron más dentro del ámbito de la Corona de Castilla, el propio autor tuvo, al parecer contactos con las escuelas francesas, en especial con las de Chartres, y quizá se debió a que sus escritos fueran copiados y utilizados en los centros del norte de Europa, sobre todo en París y Oxford. Son precisamente los equipos de traductores de (1) Gerardo de Cremona y (2) Domingo Gundisalvo las que hacen cristalizar la Escuela de Traductores de Toledo.

(1) Gerardo de Cremona nació en la ciudad de Cremona. Su presencia en la ciudad de Toledo está avalada por documentos del cartulario catedralicio entre mayo de 1157 y marzo de 1176. Llegó a Toledo precisamente para cometer la traducción del *Almagesto* de Ptolomeo. Tanto Gerardo como Gundisalvo trabajan en equipos, pues la traducción se hacía desde el vulgar mozárabe, de modo que el primer traductor traducía el texto árabe al vulgar y el segundo del vernáculo al latín. Utilizaban la técnica de «palabra por palabra» (*verbum de verbo*) que fue en detrimento de la corrección de la organización sintáctica por la precisión terminológica. De Gerardo contamos con 71 traducciones. Entre ellas podemos señalar las traducciones de las obras de Aristóteles (la *Física* titulada *De naturali auditu tractatus VIII*; *De generatione et corruptione*), el Pseudo-Aristóteles (*De causis*, llamado *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*; *De causis proprietatem*) y de comentaristas griegos como Temistio (Paráfrasis de los *Segundos analíticos* traducida del griego al árabe por Abù Bishr Mattâ) y Alejandro de Afrodisia (*De sensu et sensato*, *Tractatus Alexandri Afrodisii de tempore et alius*, de la versión árabe) Euclides (*Elementos*) y, también, de filósofos árabes (al-Kindî, al-Fârâbî, Ishâq al-Isra'ilî, Avicena...). También escribió tratados propios, como el *De las naturalezas*, aunque su labor fue eminentemente traductora.

(2) Domingo Gundisalvo (ca. 1120-ca. 1198) pudo haber nacido en la Península Ibérica. Estudió en Chartres, y fue arcediano de Segovia, se

traslada a Toledo en 1167 para acometer la traducción de Avicena. Allí está hasta 1181. Los colaboradores más importantes en el equipo de Gundisalvo son Abraham ibn Daud (filósofo judío) y Johannes Hispanus, con ellos se realiza una labor de traducción y discusión terminológico. Entre sus traducciones citamos las de Alejandro de Afrodisia (*De intellectu et intelecto*), al-Farabi (*De intellectu et intellecto*, *Expositio libri quinti Elementorum Euclidis*), Pseudo al-Farabi (*De ortu scientiarum*, al-Ghazal, *Summa theoricae philosophiae (Metaphysica y Logica)*, al-Kindi (*De intellectu*), Ibn Gabirol (*Fons vitae*), Avicena (entre otras: *De anima, Metaphysica, Isagoge I-II, Physica I-III*…), Pseudo Avicena (*Liber celi et mundi*), Ikhwan as-Safa (*In artem logicae demonstrationis*), e Isaac Israeli (*De definitionibus*). Su labor traductora le hizo tener un gran conocimiento del pensamiento judío y árabe y especialmente de la mano de Avicena e Ibn Gabirol, escribió tratados propios. Más allá de la discusión de especialistas tradicionalmente se le atribuyen los siguientes sobre temas filosóficos, psicológicos y metafísicos: *De scientiis, De divisione philosophiae, De immortalitate animae, De anima, De unitate et uno* y *De processione mundi.*

La variada nómina de procedencia de los equipos de traductores nos muestran la libertad de espíritu que se debía respirar en Toledo. Una libertad que se visualiza en las obras traducidas, tanto el origen como su temática: dialéctica, geometría, ciencia de los astros, filosofía natural y metafísica, medicina, alquimia y geomancia, y otros textos diversos. Como hemos visto, Domingo Gundisalvo realiza una síntesis filosófica cuyo objetivo es la de crear una filosofía natural cristiana. Por su parte, la suerte que correrán las obras realizadas por estos autores, con frecuencia llevadas a los lugares de origen de los traductores, como es el caso, según la leyenda, de Gerardo de Cremona, da a entender que Toledo era, al menos –aunque no solo– un lugar donde era posible encontrar tantos textos árabes como intérpretes debidamente cualificados. Un espacio donde se realizaban los encargos de los restantes lugares culturales de Europa con el fin de ir construyendo el *corpus aristotelicum*, como muestra la traducción de los libros naturales de Aristóteles.

TEXTOS

1. PEDRO ABELARDO

Texto 1:

Hay tres cuestiones, en decir de Boecio, recónditas y utilísimas y tocadas por no pocos filósofos, pero por pocos resueltas. Es la primera: si los géneros y las especies subsisten, o están solo en [las mentes], etc.; como si dijese: si existen verdaderamente, o consisten solo en que se piensa en ellas. La segunda es: caso de que se conceda que verdaderamente existen, si son esencias, corpóreas o incorpóreas. Y la tercera: si están separadas de las cosas sensibles o residen en ellas. Pues existen dos especies de seres incorpóreos: unos pueden perdurar en su incorporeidad, como Dios y el alma; otros no pueden existir fuera de los seres sensibles en los que se hallan, como la línea sin un cuerpo que le sirva de sujeto […] La cláusula [introducida por Boecio]: «y otras relacionadas con ellas», podemos exponerla introduciendo una cuarta cuestión, a saber: si los géneros y especies, mientras lo son, deben tener como sujeto inferior a sí en virtud de la denominación alguna cosa, o si, aun destruidas las cosas denominadas, puede todavía, en virtud del objeto intelectual o concepto que significan, tener vigencia, como, por ejemplo, el nombre «rosa», cuando no existe ninguna de las cosas a las que es común. […] Como parece, pues, que se llama universales tanto a las cosas como a los vocablos, hay que investigar cómo puede convenir a las cosas la definición del universal. Pues ninguna cosa ni colección alguna de cosas parece que se pueda predicar de mucho distributivamente, como exige la manera de ser del universal. Aunque este pueblo, o esta casa, o Sócrates se predique de todas sus partes tomadas en conjunto y a la vez, nadie en absoluto, sin embargo, los llama universales, ya que su predicación no se aplica a los singulares. Y una cosas admite mucho menos que una colección el ser predicada de muchos. Veamos, pues y expongamos cómo cada una de las opiniones llama universal a una cosa o a una colección.

Lógica «Ingredientibus, en Clemente Fernández, *Los filósofos medievales. Selección de textos. II (último). Escoto Eriúgena-Nicolás de Cusa*, BAC, Madrid 1980, n.1.516-1.517; 1.522, pp. 114-115; 117.

Texto 2:

Considerada ya, en general, la naturaleza de los conceptos, distingamos ahora los conceptos de los universales y de los singulares. La diferencia que hay entre ellos es que el concepto que corresponde al nombre universal, concibe una imagen común y confusa de muchos, mientras que el que es originado del vocablo singular contiene la forma propia y como singular de uno solo, esto es, limitado a una sola persona. as´, cuando oigo «hombre», surge un a modo de algo en la mente que guarda con cada hombre tal relación, que es común a todos y no es propio de ninguno. En cambio, cuando oigo «Sócrates», surge en la mente una forma que expresa la semejanza de una determinada persona. Así que, por este vocablo «Sócrates», que suscita en la mente la forma propia de un solo hombre, se notifica y determina una realidad; en cambio, por el vocablo «hombre», cuya inteligencia se apoya en la forma común de todos, la misma comunidad sirve de confusión que impide el que entendamos alguno determinado de entre ellos. Por eso, con razón se dice que el vocablo «hombre» no significa ni a Sócrates ni a ningún otro, que aunque ninguno es notificado en fuerza del nombre, aunque los denomine a todos. En cambio, el nombre «Sócrates», o cualquier otro singular, no solo tiene la virtud de nombrar, sino también de determinar la realidad que está bajo él.

[…] Podemos llamar objeto del concepto a la verdadera sustancia del acosa, como cuando acompaña la sensación o la forma concebida de cualquier cosa, ausente ésta, ya sea esa forma común, como hemos dicho, o propia: común, digo, en cuanto a la semejanza de mucho que en sí retiene o exhibe, aunque en sí se la considere como una única realidad. Así, para explicar la naturaleza de todos los leones, se puede hacer una pintura que no represente nada propio de ninguno de ellos; y, a su vez, para caracterizar a uno cualquiera de ellos, arreglar otra que exhibe algún rasgo propio de él, por ejemplo, pintándole cojeando, o empequeñecido, o herido por la flecha de Hércules. Así como se pinta una figura común de varias cosas y otra singular, así también se concibe una común y una propia.

San Anselmo, *Proslogion*, en *Obras Completas*, vol. 1, BAC, Madrid 1952, cap. 2, p. 367.

[…] Tratemos ahora de decidir lo que antes prometimos, a saber, si se juzga (o discierne) la comunidad de los nombres universales por la causa común de la imposición, o por la concepción común, o por ambas a la vez. No hay ninguna dificultad en que sea por ambas cosas, pero parece tener más influencia la causa común que se toma de la naturaleza de las cosas.

También tenemos que poner en claro lo que antes hemos indicado, que los conceptos [de los universales] se hacen por abstracción, y cómo los llamamos solos, desnudos y puros, y, sin embargo, no vacíos.

Lógica «Ingredientibus, en Clemente Fernández, *Los filósofos medievales. Selección de textos. II (último). Escoto Eriúgena-Nicolás de Cusa*, BAC, Madrid 1980, n.1.555; 1.562, pp. 132-133; 136.

EJERCICIOS DE AUTOEVALUACIÓN

1. ¿Cuáles son los elementos que permiten que hablemos de Renacimiento cultural en el siglo XII?
2. ¿Qué diferencia metodológica se da entre las diferentes escuelas urbanas y monásticas?
3. ¿En qué consiste el conceptualismo de Abelardo y cómo critica las posiciones anteriores??

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Traducciones en español

HUGO DE SAN VÍCTOR, *Didascalicon de studio legendi: (el afán por el estudio)*, edición bilingüe preparada por Carmen Muñoz Gamero y María Luisa Arribas Hernáez, BAC – Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid 2011.

—, *Oraciones y meditaciones*, versión española realizada por Julián Alameda, Rialp, Madrid 1966.

JUAN DE SALISBURY, *Policraticus*, ed. Miguel Angel Ladero; trad. de Manuel Alcalá, Editora Nacional, Madrid 1984.

—, *Policraticvs. Libros V y VI*, Servicio de Publicaciones y Divulgación Científica de la Universidad de Málaga, Málaga 2013.

PEDRO ABELARDO, *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, trad. y orientación didáctica, Anselmo Sanjuan y Miquel Pujadas, Yalde, Zaragoza 1988.

—, *Cartas de Abelardo y Heloisa; Historia Calamitatum*, precedido de En favor de Heloisa por Carme Riera; prólogo de Paul Zumthor; trad. de C. Peri-Rossi, 2ª edición, Olañeta, Palma de Mallorca 1989.

—, *Ética o conócete a ti mismo*, est., trad, y not. de Pedro R. Santidrián, Tecnos, Madrid 1990.

—, *Cartas de Abelardo y Eloísa*, intr., trad. y not. de Pedro R. Santidrián y Manuela Astruga, Alianza, Madrid 1993.

—, *Historia calamitatum y otros textos filosóficos*, Pentalfa, Oviedo 1993.

—, *Conócete a ti mismo*, Altaya, Barcelona 1997.

RICARDO DE SAN VÍCTOR, *La Trinidad*, ed. bilingüe de Eduardo Otero Pereira, Sígueme, Salamanca 2015.

THIERRY DE CHARTRES, *Tratado de la obra de los seis días = (Tractatus de sex dierum operibus)*, Eunsa, Pamplona 2007.

Manuales

COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía, vol. 2: De san Agustín a Escoto*, Ariel, Barcelona 1989 (2ª ed.). El problema de los universales: 143-160; La Escuela de Chartres y de San Víctor: 170-185.

GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, 1989 (2ª ed.). La filosofía del siglo XII: 243-343.

LEÓN FLORIDO, Francisco, *Historia del Pensamiento Clásico y Medieval*, Escolar y Mayo, Madrid 2012. Del renacimiento carolingio a san Anselmo: 235-273.

MERINO, José, *Historia de la filosofía medieval*, BAC, Madrid 2001. De la controversia de los universales hasta Los compendios. Pedro Lombardo: 120-134.

RAMÓN GUERRERO, Rafael, *Historia de la filosofía medieval*, Akal, Madrid 2002. La filosofía en el siglo XII: 131-170.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona 2004 (3ª ed.). De la Escuela de Chartres a Juan de Salisbury: 437-460.

SARANYANA, Josep-Ignasi, *Breve historia de la filosofía medieval,* Eunsa, Barañain (Navarra) 2001. De las Escuelas monásticas a las escuelas urbanas: 43-54.

—, *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*, Eunsa, Barañain (Navarra) 2007 (2ª ed., aumentada y revisada). Las Escuelas urbanas: 157-189.

Literatura secundaria en español

BEUCHOT, Mauricio, *El problema de los universales*, UNAM, México 1981.

FIDORA, Alexander, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica*, Eunsa, Pamplona 2009.

GILSON, Étienne, *Eloísa y Abelardo*, traducción castellana de Serafín González ; revisión y apéndice bibliográfico de Mª Idoya Zorroza ; prólogo de Juan Cruz Cruz, Eunsa, Pamplona 2004.

LIBERA, Alain de, *La cuestión de los universales*, Ed. Prometeo, Buenos Aires 2016.

LOMBA, Joaquín, *La raíz semítica de lo europeo*, Ediciones Akal, Madrid 2014.

POLLONI, Nicola, *Domingo Gundisalvo. Una introducción*, Ed. Sindéresis, Madrid – Oporto 2017.

RAÑA, Cesar, *Pedro Abelardo (1079-1142)*, Ediciones del Orto, Madrid 1998.

—, *Juan de Salisbury : (1110/20-1180)*, Ediciones del Orto, Madrid 1999.

SANTIAGO-OTERO, Horacio, *La cátedra y el púlpito frente a frente. Pedro Abelardo y San Bernardo*. Conferencia pronunciada en la Fundación Universitaria Española de Madrid el 25 de mayo de 1983, [s.n.], Madrid 1983.

VEGAS, Serafín, *La escuela de traductores de Toledo en la historia del pensamiento*, Ayuntamiento de Toledo, Toledo 1998.

UNIDAD DIDÁCTICA IV

LA FILOSOFÍA EN EL MUNDO CRISTIANO II. LA ESCOLÁSTICA UNIVERSITARIA

Tema VIII

El desarrollo de la escolástica

Manuel Lázaro Pulido

Introducción al Tema: indicamos los elementos que permiten hablar de un segundo renacimiento cultural en el siglo XII.

1. Las nuevas realidades: la Universidad y las órdenes mendicantes: 1.1. La sistematización de las nuevas fuentes; 1.2. La Universidad; 1.3. Las órdenes mendicantes. 2. La escuela franciscana: san Buenaventura: 2.1. La Escuela Franciscana: características y periodos; 2.2. San Buenaventura de Bagnoregio; 2.3. Mateo de Aquasparta y Pedro de Juan Olivi. 3. La escuela dominicana: santo Tomás de Aquino: 3.1. San Alberto Magno; 3.2. Santo Tomás de Aquino. 4. El averroísmo latino. 5. Sobre dos autores peninsulares: 5.1. Pedro Hispano; 5.2. Ramón Llull.

INTRODUCCIÓN AL TEMA

El siglo XII introdujo elementos eclesiales, sociales, culturales y filosóficos que provocaron una nueva forma de pensamiento, renovadas lecturas, interpretaciones, formas e instituciones culturales. El renacimiento cultural iniciado en este siglo fue el reflejo de un espacio de tiempo especial de crecimiento que va de lo geográfico a lo económico y social y que perdura durante el siglo XIII. Efectivamente, se trata de una época de una climatología excepcional (*optimum* climático) que tendrá un reflejo positivo en las cosechas y en la base económica. De hecho, la población se eleva sobre la base de una mejora de alimentación y de la abundancia de las tierras disponibles derivadas de la bonanza climática, así Europa occidental pasa de 15 a 45 millones de habitantes en el periodo que va del año 1000 al 1300. La expansión demográfica implicará, a su vez, un mayor flujo migratorio, que favorece el intercambio de bienes materiales e intelectuales. Y con ello, hemos visto en el siglo XII y se prolongará en el siglo XIII, existe un impulso de las ciencias prácticas, de las técnicas de

producción y transformación de la naturaleza, con el consecuente correlato intelectual. Este progreso social y económico entraña el paso de una economía de subsistencia (*necessitas*) en el siglo XI a una economía transaccional y comercial con el consecuente empleo y crecimiento del intercambio mediante el uso de la moneda, que se realizará de la mano del estudio del cálculo matemático.

El nacimiento de una economía dominada por el intercambio y las rutas comerciales lleva consigo la evolución de los núcleos de intersección de bienes y servicios, es decir, de las urbes, que van ganando independencia sobre la base de núcleos poblacionales ya existentes y que se expresan arquitectónicamente con la unificación *intra muros*, es el caso de París, Florencia, Milán, Toulouse o Colonia por citar algunos ejemplos. Este afianzamiento urbano es signo, a su vez, de la distensión de la red rural dominada por la estructura feudal. Desde el siglo XII surge otro renacimiento, no ajeno al intelectual: el del «poder regio». A partir de unas nuevas bases, el poder regio feudaliza su liderazgo, cambia el eje del poder dentro del orden feudal. Esta focalización progresiva del poder de las fidelidades en el orden natural se asienta en el horizonte sobrenatural (sagrado) cuya arquitectura jerárquica tiene como base la «jerarquía celeste», asentada en la época carolingia con la recuperación del pensamiento del Pseudo-Dionisio y que permite al nuevo poder regio asentarse en el imaginario carolingio. Y en esa jerarquización se introduce el ordenamiento tanto de la razón como de la administración. Este nuevo poder monárquico supondrá la afirmación de las monarquías nacionales, ayudado por las tensiones feudales, el hundimiento del Imperio germánico y la Reconquista en la península Ibérica.

Los cambios geográficos, sociales, económicos y políticos afectan al pensamiento de forma que se retroalimentan mutuamente. A continuación, vamos a señalar especialmente dos acontecimientos ligados a este proceso, en el que la ciudad juega un papel importante: el impulso de la institución de enseñanza con el nacimiento de la Universidad, y el de las nuevas realidades religiosas con el nacimiento de las órdenes mendicantes. En ellas caben señalar el perfeccionamiento de las ciencias teóricas y prácticas y el de otras formas de expresión intelectual y de comunicación como el de la literatura, donde aparecen nuevas formas literarias en lengua vulgar, paradigmáticamente: la literatura épica (el

cantar de gesta), la canción cortés y la poesía lírica (trovadoresca) o la novela. Una lengua vulgar que se impone en la población y que va en paralelo a la administración regia y la vida urbana, frente a una producción en latín muy amplia; pero cada vez más restringida a los asuntos académicos y eclesiásticos (incluida la liturgia lo que tendrá sus consecuencias, sin duda, siglos más tarde).

1. LAS NUEVAS REALIDADES: LA UNIVERSIDAD Y LAS ÓRDENES MENDICANTES

El siglo XIII presenta, en el Occidente latino, tres hechos fundamentales en el desarrollo de su camino filosófico, y la creación de las grandes síntesis del pensamiento cristiano occidental: (1) la profundización del conocimiento a partir de la sistematización de las nuevas fuentes, destacando la irrupción del *Corpus aristotelicum* en su totalidad, a través de las versiones árabes, y el esfuerzo de las nacientes escuelas de traductores; (2) el nacimiento y surgimiento de las universidades; y (3) la aparición de las órdenes mendicantes.

Las universidades constituyen el nudo institucional donde se desarrolla y culmina la vida intelectual y cultural de la Edad Media. Ellas constituyen una etapa decisiva en la preparación y el desarrollo de la cultura. La universidad entendida como una comunidad de estudio se verá enriquecida por la incorporación de colegios y cátedras de las órdenes mendicantes. En las aulas, se intentará conjugar el pensamiento platónico y agustiniano con los nuevos esquemas transmitidos por las traducciones de la obra de Aristóteles, y las nuevas sistematizaciones del peripatetismo árabe y la síntesis judía.

1.1. La sistematización de las nuevas fuentes

La filosofía de la Edad Media anterior al siglo XII había recorrido los senderos de la adopción de los comentarios propios del helenismo, especialmente del estoicismo, y del neoplatonismo desde la impronta agustiniana, con una inclusión en el siglo IX de la filosofía dionisiana y del pensamiento bizantino. Con estos elementos y las traducciones de las obras lógicas de Aristóteles (*Organon*) y la filosofía natural platónica (*Timeo*, según la versión y comentario de Calcidio) se había elaborado

un pensamiento filosófico y teológico organizado, que, sin embargo, iba exigiendo una mayor racionalidad, principalmente, desde la necesidad dialéctica de la filosofía ante la insuficiencia de la reducción interpretativa de los sentidos de la Escritura (la polémica dialécticos y antidialécticos). En este sentido, la llegada de los nuevos textos de la filosofía griega (Aristóteles) y pensamiento árabe (Avicena y Averroes) nace de esta necesidad de renovación y profundización racional consiguiendo su propósito.

a) El Avicena latino

La llegada del pensamiento de Avicena al mundo occidental no fue inmediato. Las traducciones de sus primeras obras (*De anima* y *Metaphysica*) fueron realizadas, como hemos visto en el capítulo anterior, en Toledo. Y si bien el *Avicenna latinus* fue el medio de transmisión fundamental al mundo latino de su pensamiento, también existieron otras vías de conocimiento indirectas como la lectura de Algazel o la traducción de los *Elementos de teología* de Proclo realizada por Guillermo de Moerbecke.

La elaboración del *Avicenna latinus* en el siglo XII supuso la introducción del pensamiento filosófico de Avicena y de un modo de leer la filosofía griega, especialmente la metafísica; pero, también, supuso la oportunidad de reconocer la utilidad de la reflexión musulmana para los propios intereses filosóficos y teológicos. El punto de partida era el mismo para cristianos occidentales y musulmanes orientales, es decir, la filosofía y la ciencia griega. El mundo occidental, sin embargo, se aprovechó de la experiencia de tres siglos que tenían los musulmanes a la hora de interpretarlas. Una muestra la encontramos en la lectura platonizante de Aristóteles realizada por el peripatetismo musulmán con el fin de armonizar la filosofía del Estagirita con los principios religiosos del islam. Así, por ejemplo, en la introducción que Ibn Daoud hace a la traducción del *De anima* de Avicena, este subraya la utilidad de conocer la naturaleza del alma humana con la ayuda de los argumentos racionales para, además, conociéndose el hombre mejor a sí mismo, amar mejor a Dios. Ibn Daoud enfatiza cómo el pensamiento de Avicena ayuda a combatir visiones materialistas sobre el hombre a favor de un pronunciado espiritualismo y, a partir de ahí, el desarrollo de la teoría del

alma como principio de movimiento físico y de movimiento espiritual, como el proceso de conocimiento. En definitiva, lo que hace el traductor del pensamiento de Avicena, en relación al hombre, es transmitir la sensación de la novedad del pensamiento árabe con respecto al alma. Y esta misma sensación se transmite con la traducción de la *Metaphysica* bajo la perspectiva de ser una filosofía primera, desconocida hasta entonces. En este sentido, será la misma sensación de novedad que Jacobo de Venecia quiso transmitir con la traducción del *De anima* y la *Metaphysica* de Aristóteles.

Las traducciones árabes de los textos griegos tuvieron también una lección hermenéutica. La veneración que tenían los traductores de la época por los autores clásicos llevaban a la realización de una opción por la literalidad que, sin embargo, en el caso del paso del griego al árabe, suponía una opción interpretativa, mayor de lo que sucederá en las posteriores traducciones del griego al latín por la mayor cercanía de estos dos idiomas. Pero la opción se hace aún mayor cuando se debe hacer una translación de los textos griegos al latín con la intermediación de la elección hermenéutica del autor árabe. En fin, al Occidente van llegando los términos filosóficos griegos en una doble vía: griego-latín y (griego)-árabe-latín. De esta forma –y lo dicho aquí sirve también para el averroísmo latino– el Avicena latino no es exactamente el Avicena árabe (Ibn Sînâ).

La llegada de la metafísica aristotélica tras la recepción integral del *Corpus aristotelicum*, da lugar a una segunda lectura del Avicena latino diferente a la del siglo XII. Él mismo presenta una lectura del Estagirita. Avicena permitió, en primer lugar, situar el campo de la metafísica en tanto que «filosofía primera» que estudia «el ser en cuanto ser» y profundizar, entre otras cuestiones, en la teoría del ser «accidente de la esencia», abriendo la posibilidad de diferenciación entre ser (plano ontológico) y existencia operada por Tomás de Aquino y su teoría de la composición real de esencia y existencia en el ente creado, así como indicar el camino a la concepción unívoca del ente… Por citar algunos tópicos.

No nos podemos olvidar de la posibilidad que ofreció Avicena de afrontar los retos del pensamiento aristotélico. Introducir la oportunidad

de la interpretación de un Dios (el aristotélico) que llevaba en sí el olvido de la creación y de la providencia y, por lo tanto, la extensión a la realidad divina de la idea de necesidad frente a la omnipotente voluntad de Dios. Efectivamente, en Aristóteles, el Primer Motor (entendido como Dios) es la causa final de un mundo eterno y, por lo tanto, no creado. Y siendo «pensamiento de su propio pensamiento», encerrado en sí mismo, no cuida del mundo, no es providente. El Primer Motor está más allá de la física, pero está inmerso en la esfera natural, mientras que el Dios cristiano (judío y musulmán) está en el orden de lo sobrenatural. El orden aristotélico está encerrado en el horizonte de la perfección limitada (pues la ilimitación entraña potencia). Ante este cortocircuito, entre el Dios de Aristóteles y el mundo físico, los cristianos vieron en Avicena la posibilidad de una solución integradora, puesto que su perspectiva introduce la óptica de la «causalidad creadora» que distingue creación (que no presupone ningún elemento material previo) de generación (que exige una materia preexistente): todo lo que existe según un no-ser absoluto, no es engendrado sino creado (*et haec est intentio quae apud sapientes vocatur creatio, quod est dare rei esse post non esse absolute*, *Philosophia prima* VI, 2; 8-9). El mundo material y espiritual descansa en el Ser supremo creador que crea incesantemente un mundo creado que lleva en su interior una nada profunda que les hace ser precisamente creados y que, justo en esta condición, son seres posibles. La reducción de la consistencia de los seres creados en Avicena es mayor que en Aristóteles, lo que le lleva a subrayar más la exigencia y la grandeza del Ser necesario. Dios creador, pensándose a sí mismo, inteligible, sin embargo no conoce la realidad creada de forma universal, sino, siguiendo el texto coránico, las conoce en su naturalidad, en su movimiento, individualmente en lo que son y en su desarrollo. Dios es así creador y providente.

No se trata ahora de repetir lo que ya hemos expuesto de Avicena, sino de recordar la lectura que los latinos hacen de su pensamiento y entender el porqué de su constante presencia en la escolástica cristiana, primordialmente de la introducción en el orden de explicación causal aristotélico de la «causalidad creadora». Dios Uno (simple e intemporal) conoce los seres singulares y esta lectura del pensamiento aristotélico será bien recibida por los pensadores cristianos, si bien la idea de un Dios único, y tocado de cierta necesidad creadora (Dios crea necesariamente

procediendo por causas intermedias), llevará a realizar ciertas reservas y comentarios que, en el fondo, estimulará la reflexión filosófica y teológica occidental.

La lectura del Avicena latino irá tomando diferentes coloraciones, tal como han señalado los especialistas: (1) un «avicenismo latino», podríamos llamarle «puro» (convertido en un «aristotelismo avicenante»), que subraya los aspectos más controvertidos del pensamiento de Avicena, y no muy alejados de lo que llamamos «averroísmo latino», y, al menos, muy leído y seguido (el caso del eudemonismo) por los autores llamados averroístas; (2) un «agustinismo avicenante» (Guillermo de Augverne, Roger Bacon o Roger Marston), más crítico con la idea de necesidad creadora y lectores del proceso de conocimiento, singularmente con el «aristotelismo avicenante» que transformaba el intelecto agente en una Inteligencia separada llegando a negar la inmortalidad del alma y presentando un elemento supraindividual y material casi en rivalidad con la divinidad; (3) el uso, también, crítico de la filosofía tomista de Avicena, útil para la elaboración teológica desde la impronta de Aristóteles, con el fin de combatir ciertas lecturas averroístas, pero a su vez corregido por el racionalismo de Averroes; (4) la influencia que ejerce en la perspectiva de las adopciones ontológicas de Duns Escoto.

Este ejercicio es vital en el ejercicio de las escuelas derivadas de estos autores (podemos señalar al respecto la publicación en 1508 del *Liber Avicennae in primis et secundis substantiis et de fluxu entis*, una obra en la que se presentan ideas tomadas del Pseudo-Dionisio, Agustín y Escoto Eriúgena, mezclados con textos auténticos de Avicena) y señalan que no es descabellado afirmar, como hacen algunos historiadores de la filosofía medieval, que la influencia del Avicena latino fue, al menos, tan importante o más que la de Averroes en el pensamiento cristiano. Si Averroes espoleó la teología desde el racionalismo escolástico, Avicena revitalizó sus perspectivas.

b) El Aristóteles latino

El Occidente latino se encuentra, por la intermediación de la transformación que supone la lectura de los textos de Aristóteles y el impacto de la ciencia árabe, frente a una visión, un entendimiento y una interpretación naturalista, de la naturaleza y de la realidad del mundo,

que substituye la visión simbólica dominante en la teología monástica. La filosofía del Estagirita, su visión universal, importada de las traducciones y los comentarios, presentan al mundo cristiano de Occidente, sin duda, una nueva concepción del universo. Aunque después nos centraremos al hablar del averroísmo latino de la suerte que la lectura del pensamiento aristotélico fue teniendo en las universidades especialmente en París, señalemos algunos puntos de esta entrada en escena de Aristóteles.

Ya hemos visto, en el tema anterior, al hablar de la filosofía natural y de la Escuela de Traductores, los momentos primeros y decisivos de transmisión de la obra del Estagirita (especialmente a través de las obras árabes). Efectivamente, los escolásticos de la Edad Media recibían, hasta el siglo XIII, una formación fundada, en gran parte, en los escritos de los Padres y en los textos de los autores de inspiración filosófica neoplatónica. De Aristóteles no se conocía sino el *Organon*. Aristóteles que había sido confinado al terreno de la lógica por la figura e importancia de Platón como el autor más importante en el estudio de la naturaleza, es revitalizado a partir de la lectura de las traducciones de las fuentes latinas y griegas. Los escritos del *Corpus aristotelicum* sobre la ciencia y el método proporcionarán a los sabios una cantidad de nuevas perspectivas que pone en crisis la antigua sistematización medieval, dominada por esquemas donde el cosmos requiere la existencia de un Dios providencial.

La irrupción en la reflexión medieval del pensamiento de Aristóteles presentaba, con sus principios racionales, graves dificultades a la hora de completar una síntesis con el pensamiento platónico-cristiano tradicional. La llegada de las obras aristotélicas provocaron, ya en 1210, la prohibición, en un concilio particular, de la lectura de Aristóteles y de sus comentadores. Este hecho confirma las dificultades que planteaban el pensamiento aristotélico –la imagen del mundo, la eternidad del mundo y del alma individual como forma simple del cuerpo unida al destino del hombre– frente a un mundo «cristianizado», en el que Dios aparece como el único principio creador, la causa única del cosmos, fruto del universo sobrenatural del agustinismo y del pensamiento simbólico. Este afrontamiento es bien diferente de aquel que el platonismo había conocido en relación a la tradición cristiana medieval. En efecto, incluso si el platonismo presentaba peligros evidentes como aquellos que nacían

de las soluciones de Escoto Eriúgena y Abelardo, se conservaban por la mano de Agustín y el Pseudo-Dionisio, una fidelidad constante a la doctrina eclesiástica, en las tentativas repetidas de acomodación con el dogma, y se guardaba también un profundo respeto por la realidad divina y el destino sobrenatural del alma. Nos encontramos frente al nacimiento de una nueva situación intelectual que aún persistirá en los siglos posteriores. El marco de la crisis supone el posicionamiento que la fe tiene que tomar ante nuevas formas de racionalidad, una controversia, ya presente, pero que con Aristóteles debía ser abordada sin mayor retraso en ese momento del acontecer intelectual e histórico.

En ese proceso es necesario tener en cuenta el papel que juega la filosofía árabe –hemos señalado en el punto anterior la enorme importancia de la lectura de Avicena–, verdadero útil, junto a los trabajos efectuados por las escuelas de traductores, de recuperación y de complemento del trabajo de las escuelas monásticas. Ciertamente, la obra de Avicena fue conocida antes que la de Aristóteles, pues los traductores de Toledo se interesaron más por la filosofía arabo-musulmana y judía que por el *corpus artistotelicum*. Así, pues, la entrada de Aristóteles fue preparada y acompañada por la de los peripatéticos árabes. Aristóteles corre en Occidente la suerte del conocimiento que se tiene de él a partir del mundo musulmán. Las primeras generaciones del siglo XIII tratarán de realizar una lectura «platonizante» del Estagirita al modo de Avicena; al igual que la generación de Tomás de Aquino intentará una aproximación «desplatonizante» de Aristóteles, tal como lo hiciera Averroes. En cierta forma no existió un «aristotelismo» puro en la Edad Media, sino una forma de leer los escritos aristotélicos –como una posición ante los escritos platónicos y neoplatónicos, herméticos…–, pues las doctrinas medievales se realizan en torno a una forma de explicar la realidad de lo natural y lo sobrenatural: el cuadro metafísico, la posición epistemológica, la utilización de un tipo de racionalidad, las razones argumentadas, la carga antropológica, la incorporación de un elenco de *auctoritates*…, y no alrededor de las fuentes utilizadas, que pueden ser útiles a las diferentes posiciones o *vías* que constituyen, ellas sí, el núcleo (*positio*) desde el que se van incorporando las diferentes fuentes y las lecturas de las mismas.

La labor consistente en el redescubrimiento de los clásicos griegos, desde el punto de vista tanto filosófico como científico y artístico, jugará un papel decisivo en la historia del pensamiento científico y filosófico. En todo caso, bien de la mano de traducciones directas, bien de la mano de las traducciones árabes, Aristóteles es utilizado para los diversos fines filosóficos: bien para mejorar la interpretación de las artes liberales desde el desarrollo lógico del *trivium* al científico-matemático del *quadrivium*; bien para plantearse el lenguaje utilizado para hablar de Dios creador y providente y de la naturaleza creada; bien para poder solventar el problema del natural y lo sobrenatural, o comprender en el nuevo tiempo más ciudadano y regio la teología práctica.

Y para ello, junto a la labor de las Escuelas de traductores (Toledo, Palermo…), que habían vertido el pensamiento aristotélico desde las obras árabes; se suman, en un segundo momento, la labor traductora de diferentes puntos europeos como Oxford en torno a Roberto Grosseteste, o el trabajo desarrollado en el *studium curiale* pontificio, destacando la figura de Guillermo de Moerbeke.

1.2. La Universidad

Ya vimos en el tema VI algunos aspectos importantes de la gestión del conocimiento en la Edad Media, especialmente lo centrado en la Escuela palatina y monástica. En el tema VII estudiamos el Renacimiento intelectual del siglo XII mostrando la pujanza de las escuelas urbanas. En la urbe se desarrollarán tanto las escuelas, especialmente en el siglo XII, como la universidad, en el siglo XIII, como instituciones que se relacionan, pero son, a su vez, diferentes.

La Escuela urbana. En general, la escuela urbana, como dice su nombre, es aquella que se encuentra en el entorno de una ciudad, en un espacio habitado urbano y con un sistema complejo de convivencia común (normas legales, costumbres...), diferenciado de un espacio rural, menos habitado o casi deshabitado. Lógicamente, con el desarrollo de la vida urbana su impulso fue inevitable. Estas escuelas urbanas medievales son en su mayoría eclesiásticas; pero también existieron escuelas públicas o laicales (llamadas comunales). Estas escuelas son claves en la formación de los cuadros administrativos (tribunales pública, vida política...) que se desarrollaban en el medio urbano. En las escuelas

comunales (laicas), en el siglo XI, existe un desarrollo especialmente significativo de las disciplinas del *trivium* y de leyes y cánones (derecho), pues eran medios necesarios para desarrollar una buena carrera en la administración pública. En Italia existían de forma significativa escuelas para el aprendizaje del oficio de Notarios (Pavía y Bolonia) y de Medicina (significativamente Salerno).

La escuela urbana vinculada a la catedral (catedralicia, lectoral o episcopal) cumple la necesidad de formar un clero capaz de cumplir su papel de liderazgo religioso y político que pudiera uniformizar la cultura e impulsar la administración exige una sólida formación que sea capaz de preparar en la lectura de las diversas escrituras con las que se editaban los libros (manuscritos y códices), comprender e interpretar adecuadamente sus contenidos. Ya en el siglo XII adquieren un nivel educativo que sobrepasa la enseñanza básica y media mediante una metodología activa y argumentación racional elaborada. La escuela eclesiástica, la episcopal de forma especial, aunque también la monástica que recupera la enseñanza de los no oblatos, se abre a la burguesía como el nuevo protagonista de la sociedad de la baja Edad Media y decide tomar el protagonismo educativo (sobre todo, en los niveles superiores) de la nueva clase social emergente. De este modo, la escuela catedralicia conocerá un momento de esplendor y protagonismo emanado de la autoridad del obispo. El concilio III ecuménico de Letrán (1179) impulsa la autoridad episcopal al conceder al cabildo la «*licentiam docendi*» (la autorización de abrir una escuela) y la supervisión de los maestros. Ello hará que emerja la tensión entre la libertad de enseñanza y la necesidad de control y organización por parte de las autoridades, en este caso eclesiásticas.

La universidad. La universidad hereda la tradición escolar precedente, impulsada por razones de tipo social tanto en la demanda –la exigencia de formación de los nuevos estudiantes ante los nuevos retos organizativos–, como de la oferta –la necesidad de asegurar la competencia formativa–; de tipo económico y político –asegurar instituciones capaces de garantizar las nuevas necesidades más locales como el poder regio–; y de tipo interno, es decir, dependientes de las nuevas exigencias intelectuales que exige un nuevo marco en el que ampliar el currículo académico que demanda la nueva arquitectura del saber nacida de la incorporación de nuevos métodos (matemáticos y lógicos), de nuevas

fuentes (griegas, bizantinas y árabes) y de nuevos saberes (especialmente prácticos y técnicos).

Las universidades, no son simplemente una evolución de las escuelas urbanas, sino que surgen como una realidad nueva. Se trata de instituciones de enseñanza superior –al enseñar diversas disciplinas superiores a las artes liberales y conferir grados académicos– autónomas, independientes de la titularidad eclesiástica (y, algunas veces, política), provistas de estatutos propios, si bien su estructura se va perfilando a lo largo del siglo XIII. Definida jurídicamente bajo el nombre de *universitas* o *studium generale*, tal como utiliza el término el papa Inocencio IV (1243-1254), los centros más prestigiosos y antiguos que merecen este nombre son Bolonia, París, Montpellier, Oxford, Cambridge, Salamanca, Toulouse… No son muchas instituciones al principio, pero sí muy prestigiosas y también diversas en sus orientaciones, en sus políticas académicas, en sus prácticas pedagógicas y en su raigambre religiosa, social y política.

Las universidades no son las únicas instituciones dedicadas a la enseñanza superior. Junto a ellas y ligadas a la formación eclesiástica aparecen en los siglos XIII y XIV los estudios (*studia*) para designar los lugares de estudios (escuelas conventuales) de las Órdenes mendicantes, a saber, la Orden de Predicadores (dominicos), la Orden de Hermanos Menores (franciscanos), los Eremitas de San Agustín y los Carmelitas. Estas escuelas se dedican a formar los lectores que cada convento debe poseer para garantizar la formación de la comunidad y el cuidado pastoral. Se constituye una red de educación en la que se pueden observar diversos niveles jerarquizados de enseñanza: a) los *studia*, centros preparatorios en los que los hermanos estudian las artes liberales (posiblemente evolucionan de las escuelas de gramática); b) los *studia solemnia*, para completar la formación teológica de los futuros lectores; c) por último, con una legislación extraprovincial y dependiendo del superior general, algunos hermanos más dotados eran becados para ir a estudiar a los *studia generalia* de los centros universitarios más importantes.

Esta red de instituciones que culminaban en la enseñanza universitaria aseguraba la reproducción del saber por los rincones a partir de la universidad que era la encargada de producir el saber. Un ejemplo lo

encontramos en la emblemática Universidad de París (*Universitas magistrorum et sc(h)olarium Parisiensis*) que tiene su etiología, sin duda, en el impulso que las escuelas urbanas alcanzaron en el siglo XII, tratándose en principio de una corporación de profesores y alumnos que aparece en París como complemento de la escuela de teología de Notre-Dame. Esta «asociación» es una característica de la universidad, se trata de un movimiento de comunidad (*communitas scholarium, communio magistrorum* o *societas magistrorum*), de colectividad de enseñanzas y agentes educativos. La aprobación del rey Felipe II Augusto supuso que se reunieran los maestros y alumnos pertenecientes a las escuelas bajo la autoridad y jurisdicción de un canciller. El privilegio real presumió la concesión del fuero eclesiástico, es decir, la posibilidad de poder ser juzgados bajo la autoridad eclesiástica y no civil. De este modo, la nueva institución educativa (la universidad) se organizó en torno a cuatro Facultades: una que era de contenido básico o general: la Facultad de Artes Liberales; y tres especializadas: Derecho canónico o Decretales, Medicina y Teología. Provistos, como hemos visto, de características que le confieren un estatuto propio y original, aprovecharon aspectos en la organización universitaria que ya conocía precedentes. Así, algunos aspectos organizativos propios de las universidades como la existencia de las naciones (*nationes*), es decir, una organización corporativa de los maestros y estudiantes según el origen o región, ya podrían existir en el siglo XII, al igual que la facultad.

Ya iniciada la universidad, eclosiona todo el dinamismo pedagógico y la enseñanza utiliza varias técnicas fundamentales, de las que aquí señalamos solo dos por su importancia: la *lectio* y la *disputatio*.

La *lectio*, a la que ya nos hemos referido en capítulos anteriores, trataba de una lectura comentada de un texto. Tenía tres fases y tres técnicas: explicación literal (*littera*) por medio de la *divisio*; explicación conceptual del contenido (*sensus*) por medio de la *expositio*; y examen de la significación doctrinal en el contexto (*sententia*). La lectura podía plantear cuestiones a discutir (*dubia*) que el maestro utilizaba como técnica de estudio compartido, lo que se conoce como *questio*. Había dos modelos de *lectio*. Podía tratarse de la lectura previa de un libro clásico, con un comentario y una paráfrasis, sin más (*legere cousoire*); o la resolución de problemas planteados por el maestro tras la lectura (*legere ordinarie*).

La *disputatio* era una enseñanza en colaboración, consistía en una discusión organizada según un esquema dialéctico. El formato varía según la escuela o facultad en el que se emplease, lo que no varía es la importancia que tiene en lo que llamamos generalmente escolástica. En términos generales, la «disputación» consistía en un debate público entre interlocutores, organizado y que podía provocar las interrupciones de las clases, realizándose normalmente en las épocas litúrgicas fuertes. Las disputaciones podían ser *ordinariae*, donde era el maestro el encargado de señalar las dificultades, resolverlas y sistematizarlas; o disputaciones generales o *quodlibet*, de carácter extraordinario, que tenían lugar solamente dos veces al año (Pascua y Navidad), y en las que se debatían los temas más variados.

Las disputaciones contaban con dos partes determinadas. El primer acto lo inauguraba el maestro quien formulaba una cuestión (*questio*) sobre un texto. Seguidamente los protagonistas eran los diversos actores, uno que formulaba objeciones (*opponens*) y otro encargado de contraargumentar (*respondens*). El segundo acto reclamaba el protagonismo del maestro quien avanzaba una solución argumentada y sistemática (*determinatio*) y daba su solución personal al caso. Días más tarde el profesor mostraba la conclusión (*determinatio magistralis*) que daba lugar a un escrito conclusivo llamado cuestión disputada (*questio disputatio*). Alguna vez tenían lugar las disputaciones magisteriales (*disputatio magistrorum*) donde participaban los maestros y alumnos de la facultad y excepcionalmente se producían debates entre dos maestros en los que asistían miembros de las órdenes o maestros de otras universidades (*quaestiones quodlibetales*). Esta técnica dio lugar a toda una serie de textos y constituye un estadio avanzado de la metodología medieval .

1.3. Las órdenes mendicantes

La vida consagrada y principalmente las nuevas formas religiosas que surgen para responder a los retos eclesiales, espirituales, intelectuales, teológicos y pastorales del siglo XIII salen al encuentro de la universidad. El nacimiento de las órdenes mendicantes responde a las evoluciones de la sensibilidad religiosa en la lectura del Evangelio y a las novedosas situaciones sociales que llevan consigo el nacimiento de las ciudades, pero respetando la ortodoxia y el servicio de la Iglesia. Esta circunstancia

es esencialmente importante en un momento en el que, siguiendo el impulso ya iniciado en el siglo anterior, se acentúa un movimiento reformador que llega al enfrentamiento con la estructura jerárquica y el personal eclesiástico, cristalizándose en movimientos, muchas veces heréticos, como los cátaros o albigenses[1], valdenses[2] y humillados[3], que predicaron experiencias alternativas a la Iglesia católica. Se trata de movimientos que reclamaban el Evangelio y reivindicaban para todos los fieles el derecho de anunciar libremente la Palabra de Dios y una vida austera, pero muchas veces retorciendo la doctrina católica y forzando las situaciones, especialmente en el terreno eclesiológico.

Ante estas emergentes exigencias, las órdenes mendicantes asumirán las nuevas reclamaciones desde la ortodoxia (exigiendo de forma ineludible la formación), fagocitando los impulsos heréticos y fundamentando las reformas que exigen los renovados tiempos. Las nuevas instituciones religiosas se parecen más a la organización horizontal de los municipios y de los gremios que al verticalismo del señorío feudal. La urbanización de las órdenes mendicantes fue progresiva, hasta el punto que configuraron el contexto urbano. Esta exigencia social y eclesial se ubica en el plano intelectual, bien de forma instantánea (Orden de Predicadores o dominicos), bien como resultado de su dinamismo interno (Orden de los Hermanos Menores o franciscanos). Dominicos y franciscanos nacen en el mismo periodo de tiempo, el primer cuarto del siglo XIII, pero siendo ambas órdenes mendicantes mantienen diferencias respecto al entorno en que surgieron, el perfil de las personas que las integraron, el papel que asumieron dentro del contexto social, los destinatarios a los que dirigie-

---

[1] El catarismo o albigenismo (denominación derivada de Albi, ciudad situada en el suroeste de Francia y en realidad una rama del movimiento cátaro que significa «puro») bajo el pretexto de volver a la Iglesia primitiva, rechazó toda tradición eclesial y constituyó un movimiento al margen de la Iglesia que logró poner en dificultad (en el Languedoc e Italia septentrional y central) el predominio religioso y doctrinal de la Iglesia católica, al estimar que había perdido su esencia primitiva de la que hacían gala los primeros cristianos. Acentuaron el dualismo maniqueo, es decir la presencia del principio del Bien creador del mundo espiritual, que se hallaba en el alma y del Mal, creador del mundo material, que se encontraba en el cuerpo, esto lleva a problemas cristológicos, pues Cristo, que era una criatura, no podría haber tomado un cuerpo verdadero material, sino de esencia celestial. El en terreno moral apostaron debido a la visión negativa del cuerpo por la austeridad en la vida en un intento de recuperar, según ellos la fe y la sencillez.

[2] Fundado por Pedro Valdo, no renegaron al tutela dela Iglesia católica pero se revelaron a la constricción a la hora de predicar la Palabra de Dios.

[3] Vivían conforme al Evangelio de forma austera y predicaban la Palabra de Dios, pero terminaron siendo silenciados pues llegaron a poner en duda la autoridad de la jerarquía eclesiástica y la supremacía del clero.

ron su mensaje y las propias formas de vida, que afectó su posicionamiento y elaboración del pensamiento.

(1) El fundador de la Orden de Predicadores es el burgalés santo Domingo de Guzmán, de ahí el nombre que se les da de dominicos, quien había sido canónigo regular de san Agustín, destacando por orientar su acción pastoral a partir de la predicación fundada en una sólida formación teológica y una vida ascética. Siguiendo los cánones del concilio IV de Letrán (1215) –un concilio centrado en la organización de la Iglesia–, aceptó la Regla de san Agustín que ya conocía, lo que le permitía más libertad organizativa adaptada a los nuevos propósitos (que reflejó en el libro de Costumbres), pues se trataba más un conjunto de principios espirituales que un código detallado.

La Orden de Predicadores nace en Toulouse el año 1215. Se define por la búsqueda de la penitencia centrada en la castidad y en la pobreza, que le lleva a un régimen cenobítico, común a todos los frailes y cumplida en un convento. El dominico se entrega a la ascesis en la vida comunitaria para estar mejor preparado a la acción y al servicio, centrado en la oración, la predicación, la dirección espiritual y la enseñanza. Se trata, pues, de un estilo de vida evangélicamente pobre y funcional, muy eficaz para realizar una predicación contra los herejes de su tiempo, evitando cualquier tipo de crítica contra la incoherencia del estilo de vida religiosa y contra los eclesiásticos. De esta forma, a un mensaje sólido, acompañan un ejemplo de vida pobre y alejada de los bienes terrenales. La *forma mentis* fundamenta la *forma vitae*.

El espíritu de la Orden de los Predicadores viene determinado, por la necesidad de la predicación, una necesidad que se refleja en el canon 13 del concilio IV de Letrán. El concilio IV de Letrán adoptó decretos para la recuperación de Tierra Santa, para una reforma de la Iglesia y contra las herejías de la época, especialmente, los cátaros o albigenses, los valdenses, parte de la doctrina de Joaquín de Fiore sobre la Trinidad y de la doctrina del teólogo de París Almarico de Bène, entre una de ellas que Dios es todas las cosas. Para responder a los retos conciliares era necesario tanto una recta forma de vida, como una doctrina sólida con las que poder solidariamente predicar la ortodoxia: los dominicos necesariamente se centran en la creencia doctrinal, mediante un recto entendi-

miento que enfoque el ser divino como objeto de conocimiento. Un conocimiento que hace a los hombres, de forma necesaria, seguir la senda de las enseñanzas de la Iglesia, buscando la santidad desde la opción de la vida cristiana iluminada por la luz de la verdad. Se asientan así las notas propias del pensamiento dominicano: la tríada verdad-objeto-necesidad.

(2) Por su parte, la Orden de los Hermanos Menores, llamados familiarmente franciscanos en memoria de su fundador Francisco de Asís, también busca la predicación. Pero esta no se orienta contra la herejía, como aquella que ejerciera la Orden vecina de los Predicadores, sino sobre la conversión de la vida de penitencia, el amor y la pobreza. La espiritualidad franciscana impulsa la transformación del mundo a partir de la oración, la atención hacia los pobres y el amor de la pobreza en sí misma. Estos temas son, también, un reflejo y una respuesta afirmativa a las exigencias de la época, realizadas desde la simplicidad y un profundo amor a la Iglesia, pero fundamentadas desde el estilo de vida. De modo que la *forma vitae* fundamenta la *forma mentis*.

El movimiento carismático fundado por el Poverello de Asís en 1210 se expandió rápidamente, llegando a ser más de 5.000 miembros en 1217. Este crecimiento vertiginoso e insospechado de la Orden tendrá sus consecuencias. No resulta difícil de comprender que ciertos aspectos del espíritu de la Orden queridos por el fundador no se podían mantener. Con la ayuda, o mejor dicho bajo la presión, del cardenal Hugolino, amigo personal de los franciscanos, la Orden modifica su disciplina, su trayectoria, especialmente en lo que atañe a la preparación teológica de los hermanos. San Francisco fue «obligado» a cambiar de postura, pues no se podía olvidar que una de las tareas principales y fundamentales de la Orden era la predicación. La Orden franciscana no estuvo consagrada al estudio, pero dio a la Iglesia prestigiosos intelectuales que constituirán toda una Escuela a lo largo de los siglos. A diferencia de los dominicos, los franciscanos no se vieron obligados a adaptar ninguna regla, pues ya habían obtenido el reconocimiento pontificio en 1209, antes del concilio. Podemos decir que la doctrina conciliar había visto ya en los franciscanos los resultados de una vida evangélica vivida desde la ortodoxia, en un hombre que ya había fundamentado su experiencia religiosa en la reforma de la Iglesia (es la vocación de la Iglesia de san Damián: «Francisco repara mi Iglesia»), en la evangelización misional de Tierra

Santa (Francisco ya intenta ir a misionar a Tierra Santa los años 1212-1213), contra las herejías: Francisco no predica la ortodoxia, sino que abraza la ortodoxia compatibilizándola con la pureza de la vida de Cristo pobre y crucificado. Si los dominicos predican la ortodoxia para que los fieles se conviertan y la vivan; los franciscanos viven voluntariamente la ortodoxia de la vida penitente que después predican.

Así, pues, desde una vida evangélica, los franciscanos voluntariamente abrazan la ortodoxia. Se centran, pues, en la búsqueda de una vida buena fundada en el Bien de Dios y –mediante la libertad del espíritu y la recta voluntad– en que el sujeto se adentre en el misterio de Dios (elevación subjetiva *ex corde*), desde el cual poder entender, ahora sí, la realidad creada y su última referencia en el bien y el ser divinos. De esta forma se fijan las notas propias del pensamiento franciscano: la tríada bien-sujeto-libertad.

2. LA ESCUELA FRANCISCANA: SAN BUENAVENTURA

Si bien la primera comunidad no tenía la necesidad de la formación teológica, las generaciones posteriores, en simbiosis con las nuevas necesidades que hacen su aparición y a su propia manera, sentirán la necesidad de articular el ideal profesado con un lenguaje más intelectual ante una nueva situación cultural. El sentido práctico (voluntarismo: praxis voluntaria) se comprende como misión. Este presupuesto está presente en lo más íntimo de la especulación filosófica franciscana. Esta manera de ser y de pensar la hace distinguirse de la de otras Escuelas, como por ejemplo, la Escuela dominica. Los temas tratados por los franciscanos no son diferentes de los que tratan sus contemporáneos. Pero su *modus operandi* diverge. La vida ocupa su plaza central en la especulación filosófica, bajo la protección y la garantía de las Escrituras. Es frecuente afirmar que la corriente, escuela o tradición franciscana es una corriente agustiniana, pero ¿es que acaso Tomás de Aquino no acude a san Agustín? Como dijimos antes es, quizás, más apropiado definir las claves que van configurando las rutas del pensamiento franciscano –y dominicano–, en la forma de ir dando inteligencia a sus necesidades pastorales desde una posición teológica que no tiene en su horizonte ninguna afiliación, algo que es más propio de la historia de la filosofía. No se es

ni agustino, ni neoplatónico, ni aristotélico. Se tiene una cosmovisión teológica y filosófica y, para ello, se usan las herramientas que se estimen mejor. Esto sirve para el franciscanismo y para el tomismo, al menos, medieval cuando se están edificando –sin quererlo al menos explícitamente– las diferentes vías interpretativas que crearán, ya después escuelas y tradiciones.

2.1. La Escuela Franciscana: características y periodos

Ya hemos visto en la presentación de la Orden de Hermanos Menores algunas características que afectan su pensamiento, a saber, el carácter práctico de su teología, en un doble movimiento: interno que nace y lleva la contemplación, que sustenta el externo, que dirige la predicación. Ambos aspectos son prácticos (praxis: acto naturalmente posterior al intelectivo, no supeditado a este) e implican un movimiento libre del sujeto en el bien. Este movimiento tiene como ayuda la Revelación de Dios creador y providente. La fuente fundamental de los franciscanos es, pues, (1) la Sagrada Escritura donde se muestra el camino de la sabiduría humana: contemplar la palabra y la obra de Dios. El franciscano sabe que ese es un camino de interioridad, del sujeto que contempla y estudia la naturaleza para alcanzar esa sabiduría, un itinerario filosófico y teológico como (2) el de san Agustín, el santo Padre por excelencia, el que orienta el sentido del estudio de la naturaleza en sus múltiples sentidos (especialmente exegéticos), también el de su constitución. Y como la naturaleza es tan importante, es preciso estudiarla de la mano experta de (3) Aristóteles, quien dota una metodología a su estudio, y cuyas proyecciones metafísicas y teológicas precisan de una guía, de alguien que previamente lo haya leído con los ojos de lo sobrenatural: (4) Avicena.

a) Características comunes a la Escuela Franciscana

Armados de esas herramientas hermenéuticas, los franciscanos en su diversidad nos muestran unas características filosóficas comunes. El profesor Vicente Llamas en un minucioso estudio ha señalado las ocho

tesis filosóficas (Octamerón) fundamentales defendidas por los filósofos-teólogos franciscanos que nosotros interpretamos aquí[4].

Resulta difícil establecer unas características comunes en una tradición de pensamiento apegado a una forma de vida y en la que se piensa en libertad desde la realidad que se vive, dando lugar a diversas sensibilidades que van del ejemplarismo metafísico bonaventuriano al nominalismo ockhamiano, pasando por la ontología de Juan Duns Escoto, o la filosofía natural de Roger Bacon y la reflexión sociopolítica de Pedro de Juan Olivi. No obstante, podemos rastrear una serie de características que van configurando el pensamiento filosófico de los teólogos franciscanos.

1. *Hilemorfismo universal*. Llegado a los franciscanos posiblemente de Ibn Gabirol (Avicebrón) recordemos que se trata de la doctrina que afirma que toda la realidad creada está dotada de materia y forma. El hilemorfismo afecta tanto a los ángeles como al alma, con todo lo que ello implica.

2. *Pluralidad de formas sustanciales en la unidad del ente* que lleva al fraccionamiento formal de la unidad sustancial, al menos doble (Adam Goddamus, ca. 1298-1358) frente a la unidad de forma defendida por el tomismo, que afirma que la materia es pura potencia que recibe de la forma el ser en acto. Derivado del punto anterior y en consonancia con la influencia de Ibn Gabirol, la pluralidad de formas ayuda a realizar una nueva formulación de la doctrina de la participación platónica. De este modo, se abre la posibilidad de que el agente natural tenga autonomía causal, en la medida en que es capaz de dar forma. La teoría de la pluralidad de las formas es un trasunto metafísico, una consecuencia de la gradación significativa de los seres creados (vestigio, imagen y semejanza), que implica su capacidad de colaborar en el acto creador de Dios y, por lo tanto, de reflejar (participar) del mismo (siguiendo el famoso *dictum* de san Francisco del «cántico de la naturaleza», desde la teología de la imagen). Así, los agentes naturales son capaces de transferir, en cierto sentido, las formas. Esto tiene una gran importancia en la

[4] Vicente Llamas, «El octamerón τ », en Manuel Lázaro; Francisco León; Francisco Javier Rubio (eds.), *Pensar la Edad Media Cristiana: San Buenaventura de Bagnoregio (1217-1274)*, Sindéresis, Madrid-Porto 2018.

comprensión de la naturaleza en sus distintos ámbitos: simbólico-teológico, ontológico-filosófico y natural-científico. En términos psicológicos permite afirmar que el alma está dotado de materia y forma (hilemorfismo universal), pero, a la vez, siendo forma del cuerpo (pluralidad de formas).

3. De lo anterior se deriva el *estatuto ontológico positivo de la materia en sí misma*. En el horizonte está el modo de responder a la doctrina cátara que afirmaba en su visión negativa del cuerpo material, que Cristo tenía una naturaleza corpórea sustancial. Esta mirada negativa de la naturaleza la incapacitaba de ser expresión sacramental. Los dominicos para contrarrestar la doctrina cátara apuestan por una posición firme frente a la materialidad, y la explicación desde el esquema aristotélico de sustancia-accidente, lo que permite alejar así cualquier atisbo de transformación del cuerpo humano (material) de Cristo. Los franciscanos, sin embargo, defienden frente a los cátaros la reivindicación de la bondad y significación sacramental de la naturaleza como obra de la creación, para lo que utilizarán la doctrina agustinista de las «razones seminales» a la hora de explicar la generación en el mundo físico.

4. *Identidad esencial del alma y sus facultades*. No se trata de una identidad simple, sino que se distinguen partes de la identidad (*pars animae*), muy visibles en la diferencia existente entre la potencia intelectiva y volitiva (entendimiento y voluntad). Esta identidad esencial del alma permite al pensamiento franciscano distinguir la primacía del alma una vez que se ha potenciado la significación de la materia y, por consiguiente, del cuerpo.

5. *Asistencia iluminadora inmediata de Dios* a la hora de explicar la génesis del proceso de conocimiento. No se niega la teoría aristotélica del entendimiento agente (que no es una sustancia separada, ni es identificable a Dios, sino que está presente en el hombre por el acto creador), pero esta no se puede entender sin recurrir a la teoría de la iluminación: el hombre conoce en la luz y es iluminado por Dios para aprehender las ideas ejemplares y su presencia en el alma. La teoría de la iluminación no era ajena a Aristóteles que la utiliza para explicar el proceso específico de conocimiento propio del entendimiento agente (de ahí la interpretación de un intelecto único que hará el averroísmo latino como luz de

sus expresiones individuales). Para ello, en no pocas ocasiones, como, por ejemplo, san Buenaventura, se acudirá a la teoría de Hugo de San Víctor, sobre las potencias del alma como *oculos* (tema VII), afirmando que con el «ojo de la carne» el hombre ve cuanto existe fuera de él (animalidad-potencia animal), «con el ojo de la razón» aprehende todo lo interior (espíritu-potencia intelectual) y con «el ojo de la contemplación» capta lo que está más allá del alma (mente-potencia divina).

6. *Inteligibilidad de la quididad individual, compuesta de materia y forma individuadas*. Dotado de una teoría de la iluminación y una identidad esencial del alma, el franciscanismo hace frente a la reducción sensible de la noticia singular que pregona el tomismo en su formulación de que el singular se adquiere por los sentidos mientras que el universal se abstrae mediante el entendimiento («*universale intelligitur, singulare dum sentitur*»). El alma está dotada, pues, de la capacidad de poder realizar una primera intelección –*prima species*– del concreto actual. Esta tesis es tanto insólita como coherente, partiendo del principio clásico de que «lo semejante conoce por lo semejante», y una vez que hemos dotado a la materia de capacidad significativa y a la sensibilidad de capacidad cognoscitiva, pues el alma dotada del «ojo de la carne» es capaz de conocer lo semejante, es decir, las sustancias particulares. Se trasforma, así, la epistemología platónica, en tanto que se rompe la dicotomía entre la materia singular recluida en el mundo de la caverna (*doxa*) y los arquetipos o formas (conocimiento intelectivo de lo universal). De nuevo se sigue el camino de construcción de la vía franciscana en diversas formas –que van desde el *itinerario* bonaventuriano a la teoría del conocimiento escotista– que se basa en la máxima sanfranciscana de que la naturaleza, en su realidad individual y concreta (el hermano sol, la hermana luna...) canta a Dios. Así se entiende que se rehabilite el principio de individuación (*materia signata quantitatae*),

7. *Preeminencia del bien sobre la verdad*, con la consiguiente prerrogativa de la voluntad sobre el entendimiento, enfatizada o atenuada. Ya lo hemos visto cuando hemos explicado la diferente forma de entender la actividad pastoral de dominicos y franciscanos (praxis vital frente a la difusión de la verdad doctrinal). Esa prioridad se extenderá a Dios, roturando la causalidad creadora y la providencia, además de fomentar una polémica visión del libre albedrío en el plano humano.

8. *Aquiescencia de un principio temporal para la creación*. Dios crea al mundo y cuida de él providentemente, es decir, libremente desde su omnipotencia divina. Esto supone que Dios crea al mundo en un tiempo (a partir de la nada), al que no es ajeno, pues en él se desarrolla su tiempo. De esta forma, la acción creadora de Dios se transforma en «historia de la salvación» y el hombre puede ser protagonista del tiempo como historia. Dios no crea solo el tiempo en la naturaleza, sino que crea la historia de las relaciones del mundo creado con Él. Desde este presupuesto del Dios omnipotente, libre, creador y providente no puede entenderse la creación *ab eterno*, puesto que lo eterno solo puede ser necesariamente producido.

b) Periodos de la Escuela franciscana

Como hemos señalado, los estudios no eran la prioridad absoluta de la Orden franciscana, pero desde el inicio estuvieron presentes, una vez que se era consciente de que la necesidad de la predicación llevaba implícita la formación teológica. Durante el siglo XIII se va forjando la tarea teológica en la que destaca la figura pionera del Doctor Evangélico, Antonio de Lisboa/Padua (1195-1231). Formado en Coimbra cuando era canónigo regular de san Agustín, se traslada a Padua ya tras ingresar en la Orden franciscana en 1220. En su labor predicadora, especialmente orientada a la conversión de los cátaros, se puede ver las nuevas formas de pensamiento en el que se combina la tradición patrística, con modos anticipatorios de la sistematización escolástica, y, por lo tanto, de la nueva «ciencia» teológica. Así, por ejemplo, podemos ver en las referencias bíblicas de los sermones muchas descripciones provenientes de la nueva filosofía natural. La obra de san Antonio es el exponente del paso de la predicación a la filosofía y la teología. La predicación franciscana se entiende dentro de la modernización del quehacer de la Orden franciscana como una nueva forma de expresión de la divisa monástica *ora et labora*, en la que el trabajo del conocimiento de la verdad es una *devotio* que terminará por convertirse en la vivencia de la misma. El «sermón» se presenta como una correa de transmisión del pensamiento y un método de penetración especulativa que se traslada al mismo quehacer universitario, más tarde la mística especulativa renana adoptará el «sermón» en lengua vernácula para una mejor población del mensaje al Pueblo de Dios.

Podemos señalar tres periodos o generaciones fundamentales en la Escuela franciscana del siglo XIII, que se desarrollan en dos focos fundamentales: las islas británicas, teniendo como lugar paradigmático a Oxford; y el continente europeo, especialmente París. Estos dos focos intelectuales suponen, a su vez, dos formas de interpretación frente a la naturaleza. Los maestros franciscanos tienen que enfrentar un doble horizonte intelectual marcado, en términos filosóficos, por la tradición del modelo platónico, de más raigambre en el mundo medieval cristiano, y por el «nuevo» modelo aristotélico. Ambos modelos son diferentes, mostrando la verdad como la correspondencia con la *res* de forma diversa. Mientras el primero –el modelo platónico– subraya la *significatio*, mostrando la naturaleza *res* como expresión metafísica; el segundo –el aristotélico– nos lleva a la *quidditas* de la *res* a través del estudio de los signos (*signa*). Participación y subsistencia sería sus correlaciones ontológicas.

1. *Primera Generación.* La primera generación de autores franciscanos se focalizan en el Estudio que los menores erigen en París en 1219, en torno al del magisterio de Alejandro de Hales; por su parte, el foco de maestros en Oxford lo harán alrededor de la figura de Roberto Grosseteste.

(1) Los franciscanos de París se establecen en Saint-Denis. En el convento de los Cordeleros (Les Cordeliers) inicia su magisterio Alejandro de Hales (ca. 1185-1245), conocido como el Doctor Irrefragable, quien había ingresado tardíamente en la Orden. Llegado de Inglaterra, donde nació en Hales (Gloucester), estudió en el 1200 en París. Fue maestro regente en París en el 1220 y, tras ingresar en la Orden franciscana (hacia el 1231), ostentó la primera cátedra franciscana teología en la misma universidad. Realizó una auténtica teología universitaria, es decir, Profundizó en los elementos epistemológicos de la filosofía, pero sin confundirlos, es decir, partiendo de los límites de la búsqueda contingente de la verdad desde las facultades humanas.

Alejandro de Hales, equilibró la adopción de los elementos aristotélicos en la comprensión agustinista y el uso de elementos de filosofía natural y lógicos propios de una teología especulativa, con la orientación de san Bernardo sobre el fin sapiencial de la teología entendida como

«sabor», forjando una divisa que edificará el pensamiento franciscano. En su *Glosa a las Sentencias de Pedro Lombardo* y en su *Questiones disputadas* influidas por el agustinismo, ya se dejan ver trazos del aristotelismo, pero limitados. Usó para su explicación epistemológica elementos de la teoría de la abstracción combinados con la teoría de la iluminación, interpretados a partir de ciertos elementos de la conocida «metafísica de la luz», utilizada en Oxford.

Desde la tradición agustinista «de la teología de la imagen» declara que el ejercicio de la virtud lleva al hombre a la semejanza divina. Afirmará, así, la posibilidad antropológica y epistemología del conocimiento de Dios –de la Verdad en suma– aunque con los límites propios de la contingencia de la inteligencia humana, sin renunciar por ello al cultivo de la lógica en cuanto parte de la filosofía que se ocupa del discurso lógico y de la corrección del uso de la razón. Su explicación de la *visio Dei* como forma de conocimiento humano supone toda una teoría antropológica en la que se pone en relación los aspectos psicológicos y gnoseológicos, dependientes de la teoría agustiniana en la que va explicando las tres principales fuentes de visión de modo gradual: corporal, imaginativa e intelectual. Este proceso de abstracción intelectiva no es capaz de alcanzar el conocimiento de la esencia de Dios, por lo que es necesario disponer el intelecto para recibir la iluminación proveniente de Dios. Se trata de una iluminación que forma parte de la glorificación o deificación del hombre en la patria celeste, es decir, la abstracción intelectiva nos posibilita para recibir la iluminación que nos lleva a la visión beatífica. La naturaleza humana mediante el conocimiento prepara el alma (*in via*) para alcanzar la salvación (*in patria*), preparando la naturaleza humana para su transformación al ejemplo de Cristo, el Verbo, «*medium*» de la visión. El conocimiento recibe la luz en el alma humana que es, en cuanto creatura, «espejo» del mundo, como ya había escrito Alano de Lille (ca. 1128-1202) y había repetido Felipe el Canciller (ca. 1160-1236) en su *Summa de bono*, a partir del texto de san Pablo « Ahora vemos como en un espejo (*speculo*), confusamente (*enigmata*) ; después veremos cara a cara» (1Co 13,11). De hecho Alano de Lille en sus famosos versos subraya la simbología del mundo vista desde los ojos de la existencia contingente del ser humano: «*Omnis mundi creatura, / quasi liber, et pictura / nobis est, et speculum; / nostrae vitae, nostrae mortis, /*

nostri status, nostrae sortis / fidele signaculum». La metáfora de Alano de Lille expresa la relación analógica de semejanza entre libro y naturaleza, libro y salvación, de modo que el libro de la naturaleza (*liber naturae*) se entiende y se lee como libro salvífico (*liber Scripturae*), toda vez que es, en realidad, el libro de las creaturas (*liber creaturarum*). Su teoría del conocimiento es un ejemplo que se mantendrá en la Escuela franciscana entre la capacidad del intelecto para conocer la realidad creada por Dios y la incapacidad de poder conocer por ella misma *in via* su esencia y su Misterio sobrenatural al que estamos llamados *in patria*.

A Alejandro de Hales le sucede en la cátedra franciscana de teología, Juan de la Rochelle (ca. 1190/1200-1245), quien era Maestro de Artes en París bajo Guillermo de Auxerre (1150-1231) y Felipe el Canciller antes de entrar en la Orden (1236-1238) y quien, sin embargo, murió un mes antes que el maestro. Escribió diversas sumas teológicas sobre diversos aspectos (*Suma de virtutibus, Suma de vitiis, Suma de articulis fidei*…) de entre las cuales se encuentra una *Summa de anima*, en la que defiende, a partir de la teología de la imagen y de la influencia del tratado del Pseudo-agustino *De spiritu et anima* (bien conocido por los franciscanos), que el alma racional es una sustancia simple, que tiene la capacidad de vivificar el cuerpo, alcanzando la plenitud de los dones intelectuales y éticos ínsitos en su naturaleza con la intervención de la gracia sobrevenida en la práctica de las virtudes teologales. En Juan de la Rochelle podemos ver la influencia del Avicena latino cuando relaciona la doctrina del entendimiento agente con la doctrina agustina de la iluminación divina, en la que este es como la luz inteligible del propio Dios, siempre en acto en el alma humana. Cada hombre posee un entendimiento agente que es la huella de Dios. Juan de la Rochelle muestra un aristotelismo bastante ecléctico, con el agustinismo, mostrando la asimilación de las nuevas traducciones tanto de Avicena como de Aristóteles.

Odón Rigaldo (1205-1275) quien sucede a Alejandro de Hales y Juan de la Rochelle en 1245 en la cátedra franciscana de París, siendo maestro de san Buenaventura, si bien no pudo ejercer la docencia durante mucho tiempo al ser nombrado obispo en 1248. Escribió un *Comentario a los tres primeros Libros de las Sentencias*, apostando por la inteligibilidad de la verdad revelada. La razón, en el maestro franciscano, ayuda a buscar la sabiduría cuando esta no constituye una agresión a las verdades

reveladas. La búsqueda de la verdad nace del amor a la verdad que se pretende alcanzar más que del rigor del método que nos sirve al entendimiento. A Odón le sucederá en la cátedra Guillermo de Melitona (m. ca. 1257) ocupándola hasta que se encarga san Buenaventura en 1253. Guillermo de Melitona también apuesta por la racionalidad al servicio de la teología y la búsqueda de la verdad que el hombre cree por su fe. A diferencia de Odón Rigaldo, quien apuesta por una cierta prevalencia del amor a la verdad como esfuerzo humano, desde la prevención de su vanidad creatural, en el esfuerzo de la penetración en la esencia divina, Guillermo de Melitona repara de forma más específica en la necesidad de amar la verdad desde la especulación del ser divino, y, sobre todo, desde la sabiduría práctica, entendiendo la teología como ciencia práctica.

El resultado del trabajo alentado por Alejandro de Hales en el Estudio de los Menores de París se plasmó en la *Summa Halensis* (también *Summa fratris Alexandri* o *Summa tehologica*), una obra colectiva en las que participaron los fundadores de la Escuela franciscana de París, entre ellos los autores citados y otros como Roberto de la Bassée (m. ca. 1280) y Manfredo de Tortona (s. XIII). Esta obra que es la primera «Suma» de la teología medieval se ofrece como una herramienta intelectual, introduciendo los principios aristotélicos (teniendo en cuenta el Avicena latino) en la discusión teológica, capaz de ayudar al hombre a comprender a Dios, uno y trino, mediante el conocimiento y la elaboración de una teología sistemática. Es, pues, una obra teológica en el sentido preciso: mediante la razón podemos atisbar a Dios (su esencia, incomunicabilidad, simplicidad, unidad, verdad…), el mundo creado, y el paradigma mediador entre Dios Padre y el Mundo: Cristo.

(2) En Oxford, Agnelo de Pisa (1194-ca. 1236), encargado de fundar en Inglaterra, erigió un Estudio animado por el Canciller de la Universidad, Roberto Grosseteste (ca. 1168-1253). En torno al maestro, que nunca fue franciscano, se formaron, entre otros, Adam Marsh (m. 1259), Tomás de York (ca. 1220-ca. 1260), Haymo de Faversham (m. 1244), Ricardo Rufus de Cornwall (1212-después de 1259), Juan Pecham –Doctor Ingenioso– (ca. 1225-1292), Roger Marston (ca. 1245-1303) y Roger Bacon. Existió una relación entre Oxford y París. Algunos de los frailes oxonienses terminaron sus estudios en París y se quedaron en la capital del Sena, y de París se adaptaron a Oxford, primero, y a

Cambridge, después la organización de sus estudios. Nos vamos a detener brevemente en dos de los autores más significativos que nos muestran el carácter peculiar del pensamiento insular: Roberto Grosseteste y Roger Bacon.

Roberto Grosseteste fue, como se ha mencionado, Canciller de la Universidad de Oxford y el primer maestro de la escuela franciscana de dicha ciudad. Más tarde, en 1235 fue nombrado obispo de Lincoln, donde continuó con sus actividades intelectuales. Es un hombre de sólida formación que trabajó la filosofía natural, la filosofía especulativa y la teología. Siendo obispo aprende griego, lo que le permitió traducir, ayudado de asistentes, obras patrísticas, de la filosofía tardoantigua como el Pseudo-Dionisio y aristotélicas (*Ética a Nicómaco* y parte del *Sobre el cielo*), y heredó la tradición científica de Hereford. Esta formación le llevó a ser un pionero en el estudio de Aristóteles, escribiendo los primeros comentarios a la *Física* y el primer comentario que se conoce a los *Analíticos Anteriores*.

Roberto Grosseteste contribuyó al desarrollo de la lectura filosófica de la ciencia, tanto en la inserción de una metafísica que tiene en cuenta una lectura natural de la doctrina de la iluminación de la tradición agustinista, como en el desarrollo de la metodología científica. De esto último haremos referencia en el tema X, nos centramos, pues, en el primer aspecto que tiene como nombre la «metafísica de la luz».

Grosseteste es consciente de la utilidad del pensamiento aristotélico a la hora de poder profundizar el estudio de la realidad natural en sus aspectos empíricos y en sus fundamentos metafísicos. Para ello no renuncia a los principios platónicos (y agustinistas) que se usaban en el siglo XII, pero a ellos le suma la claridad conceptual basada en no pocas evidencias empíricas que proporcionaba la filosofía natural de Aristóteles (física de la luz). Para ello introduce la teoría de la iluminación agustiniana en la teoría del conocimiento de Aristóteles. Roberto Grosseteste defiende que en el proceso racional involucrado en nuestro conocimiento se necesita, en un momento, orientar nuestra especulación hacia la luz divina.

Esta luz no es, en el *De luce*, una simple metáfora, como aparece en Platón o el mismo Aristóteles, sino que se trata de un principio metafísico.

Este salto de la metáfora de la luz a la metafísica de la luz viene propiciado por su concepción de la filosofía natural.

El obispo de Lincoln introduce una explicación de la naturaleza en la que a los elementos apuntados anteriormente (neoplatonismo, agustinismo y aristotelismo) suma el análisis matemático de la naturaleza, especialmente, a partir del estudio de la luz y de óptica (como muestran los tratados *Sobre la luz, Sobre los movimientos corporales y la luz, Sobre las líneas, ángulos y figuras* y *Sobre el Iris*) desde el convencimiento de que las matemáticas, sin sustituir la teoría de la causalidad aristotélica, sin embargo, son útiles en la descripción de los fenómenos naturales, tal como se visualiza en la geometría.

A partir de esta premisa y en la integración de las diversas fuentes –a las que suma la interpretación de la física aristotélica del peripatetismo árabe y judío (Avicena, Algazel y Avicebron)–, explicó que la creación es como la multiplicación del punto de luz creada por Dios. Dios en su acto creador origina un punto luminoso que se expande de un modo que geométricamente podemos visualizar de forma esférica, y que formándose en su tridimensionalidad se entiende como la primera forma (la corporeidad) entendida como la materia informe, de modo que la luz, en sí, también, es una forma de corporeidad. Lo que posibilita que las formas simples pueden adquirir la tridimensionalidad. Una vez obtenido el firmamento, se produce una nueva entidad, denominada «*lumen*» que en su desplazamiento a su lugar natural que es el centro del mundo va realizando una unión (*sínolo*) de materia y luz, engendrando así los nueve cielos y las esferas de los cuatro elementos. Para Roberto Grosseteste La luz que se emana del firmamento, cielo y esferas, operan causalmente en el cambio (física) de la realidad natural. Desde esta realidad natural tenemos la «metafísica de la luz». Dios, expresado por el pensamiento neoplatónico y formulado en el credo niceano como «Dios de Dios y luz de luz», es así simplicísimo y puede crear ejemplarmente las formas de la naturaleza.

Por su parte Roger Bacon, el Doctor Admirable, de la región de Gloucester, había estudiado artes liberales en Oxford, ligado, directa o indirectamente, a las enseñanzas de Roberto Grosseteste, estudió y fue maestro de artes en París, regresando a Oxford en 1251. Su lectura

entusiasta de la ciencia aristotélica y su defensa de la metodología científica como fin del saber provocó la reacción de diversos maestros de la Orden entre ellos san Buenaventura. A ello se le sumó sus simpatías por la doctrina de Joaquín de Fiore (ca. 1135-1202). Ante la demanda del papa Clemente IV de realizar un programa educativo que expresa el carácter enciclopédico de su obra, escribe hacia el 1267 su triple obra: *Opus maius*, *Opus minus* y *Opus tertium*. Murió en 1292 tras escribir su *Compendium Studii Theologiae*, donde un realiza un estudio sobre los términos que significan la realidad, y en el que vincular el ámbito de la lógica a de la filosofía práctica. Su obra tendrá una influencia decisiva en la Edad Media tardía y el Renacimiento, predominantemente en los campos de la epistemología, la semántica, la teoría óptica de la perspectiva, la química y alquimia, la medicina y las interpretaciones de las «ciencias experimentales».

Roger Bacon llegó a París imbuido del espíritu del Oxford de Grosseteste en el que se destacaba un interés por la ciencia natural y, por lo tanto, por el equilibrio metodológico de la evidencia empírica de los datos, de la exposición matemática y su figuración geométrica y de la racionalidad de su derivación lógica. En la ciudad del Sena, sin embargo, aunque estaban muy presentes la racionalidad teológica del *sic et non*, sin embargo, el estudio de la naturaleza se deslizaba por diversas sendas (hermenéuticas, metafísicas y científicas) y se mantenía la aceptación acrítica de la «autoridades», no solo las tradicionales, sino las nuevas, como era le caso de la *Summa halensis*. Esto provocaba, según él, el olvido de la evidencia de los datos sensibles y de la racionalidad matemática.

El punto de partida de esta relación entre experiencia activa de los hechos, razón y demostración (por causas) tiene como base la doctrina de Grosseteste de la concepción de la primera forma de la luz que convierte el simbolismo teológico en una teoría metafísica (la metafísica de la luz). Desde la corporeidad básica de la realidad, Bacon entiende que la materia es junto a la forma la que constituye el compuesto, como en el caso de la sustancia creada, pero este sentido propio no excluye otros como ser el sujeto sobre la que recae la acción, o sujeto imperfecto de generación y corrupción, capaz de recibir la alteración y en relación al universal se presenta como individuo, así como designar una característica de los elementos. Bacon no se opone a la idea de la unidad de la

materia, siempre que se tenga en cuenta que no es numéricamente una, siendo en sí misma y de sí distinta numéricamente en seres numéricamente diferentes. Su unidad se entiende en uno de los sentidos de materia, en el de ser la fuente original del ser de cosas contingentes (materiales y espirituales), realizando una lectura de las «razones necesarias» bajo la influencia del *Fons vitae* de Ibn Gabirol.

Desde la geometría matemática de la física del *Hexaëmeron* (los seis días de la creación), Bacon recibe el hecho de que la fuerza demostrativa de la causalidad necesaria se apoya en los principios y razonamientos de las matemáticas. Ellas son la llave de la ciencia, puesto que son el instrumento en la que disipar las dudas y opiniones (*dubia*) que pueden surgir de la experiencia sensible y que permiten aplicar las causas necesarias. Posiblemente se inspiró en el elogio a la experiencia empírica que muestra Pedro Peregrino de Maricourt (1200-1299) en su obra *Epistula de magnete* (1269), un tratado sobre el astrolabio. El problema surge cuando en otras disciplinas, no es posible dicho recurso experiencial, teniendo que acudir para resolver las dudas a las *autorictates*. Ello no permite salir de la verdad (*doxa*) para caer, expresándolo aristotélicamente, en la opinión *(endoxa*). Así, pues, las matemáticas forja experiencias universales sobre sus conclusiones mediante números y figuras, entidades aritméticas y geométricas que nutren a otras disciplinas para las que es básica las matemáticas; sin embargo, las experiencias particulares y completas, absolutamente comprobadas, enraízan en la ciencia experimental.

Desde este empeño reformador no podemos olvidar su trabajo sobre el lenguaje y su visión sobre la gramática, basada en una teoría de los signos (*De signis*) y del *vis verborum*. Efectivamente, su estudio de la gramática parte de su preocupación por el papel central de lógica aplicada a la hora de despejar la ambigüedad que sustentan las dudas y las opiniones. En este sentido, para no pasar por alto el problema de la ambigüedad, discrepa de la lógica modal en afirmar que las partes de la gramática son un indicativo de los componentes objetivos de cosas en el mundo. Ene se sentido acentúa la teoría de significado, exigiendo un análisis contextual («pragmático») de la lengua.

El programa educativo de Roger Bacon intenta extender la idea de la ciencia a las disciplinas como base de una auténtica sabiduría de modo que se pueda evitar el error de la opinión irresoluble de forma necesaria que al final termina en la tendencia de continuar en la ignorancia, o en el recurso al principio de autoridad acrítico; o en perpetuar las malas costumbres, sino en aceptar y caer en prejuicios. La ciencia experimental ayudada de la matemática y con la fuerza de la necesidad causal lleva, en Bacon, a una salvación del espíritu humano sin ser incompatible con la Revelación, pues la sabiduría coincide con la Sagrada Escritura, raíz y fundamento del árbol del saber. Al contrario, el saber científico la hace entender mejor, pues esta se desarrolla a través de las ciencias experimentales y particulares (lenguas, matemáticas, ciencias como la óptica…) como ramas que hacen brotar frutos de sabiduría humana de naturaleza profética (hacia la era del Espíritu de inspiración joaquimista) y que culmina en la teología.

La tendencia naturalista presente en Oxford se dio también en la península Ibérica. En la Corona de Castilla, durante el siglo XIII, especialmente a partir de 1240, se está afianzando el cultivo de las ciencias. No se trata de un empeño nacido de una forma explícita de la naciente universidad, si bien está inserto en el esfuerzo de la Corte de reavivar el estudio, de crear conocimiento y de difundirlo. Se trata de un impulso decidido por el estudio y el cultivo del saber. La convicción de la Corona castellana es la de asegurar el estudio de las ciencias como medio de creación de los valores de un periodo que está cambiando, especialmente tras el éxito cristiano en la batalla de las Navas de Tolosa. En este contexto, las órdenes mendicantes desempeñan un papel vital en el estudio de la naturaleza a través de los *studia* franciscanos y dominicanos. En la Península Ibérica no faltan, como en otros lugares geográficos, franciscanos que decidan ahondar en el descubrimiento de la profundidad de la naturaleza creada, desvelar sus secretos y así entender su «naturaleza». Destaca entre ellos Fr. Juan Gil de Zamora (m. 1311) y su conjunto paradigmático: la *Historia naturalis*, una magna obra de la que conservamos solo hasta el final de la letra A, unos 250 folios de un manuscrito. Junto a él está quien llegó a ser Obispo de Cartagena tras pasar por Toledo, Fr. Pedro Gallego (m. 1267). Este último es autor de una obra sobre economía doméstica titulada *De speculatione antecer in*

regitiva domus, de un tratado de astronomía (*De astronomia*) y de un *Liber animalibus*, un tratado de filosofía natural que tiene en cuenta el *De animalibus* de Aristóteles y que probablemente tomó del resumen realizado por Nicolás de Damasco y traducido al árabe, junto a la versión arabo-latina de Miguel Escoto y los comentarios y glosas de autores árabes. Estos precedentes son signos de que tenía que circular una significativa variedad de textos de filosofía natural por los conventos y especialmente por los Estudios franciscanos peninsulares de finales del siglo XIII.

2. *Segunda Generación*. El segundo periodo coincide con la teología universitaria de mediados del siglo XIII y tiene como protagonista a san Buenaventura y a sus discípulos y comentadores más directos, especialmente Mateo de Aquasparta.

3. *Tercera Generación*. La podemos situar a los autores posteriores. De uno de ellos ya hemos hablado en el punto anterior para no romper el hilo de la narración: Roger Bacon. El otro autor digno de mención es Pedro de Juan Olivi. A esta tercera generación también pertenecen los autores del siglo XIV de los que hablaremos en los dos temas siguientes dedicados a ese siglo.

A continuación, nos referiremos a san Buenaventura, mencionaremos algo de sus comentadores y del pensamiento de Pedro de Juan Olivi.

2.2. San Buenaventura de Bagnoregio

Buenaventura de Bagnoregio (1217-1274), conocido como el Doctor Seráfico, es el pensador más representativo de la escuela franciscana en todas su facetas, en el siglo XIII. Nació en Bagnoregio (Italia). Desde el año 1235 y hasta el 1243 fue estudiante en la Facultad de Artes de París. De 1248 a 1252 lee la Biblia como Bachiller bíblico. De 1252 a 1253 es Bachiller formado, por lo que puede leer, presidir disputas y predicar. Al final de ese año, siendo ya magister (maestro) de teología comienza las pruebas de la *licentia docendi* (la «licencia para enseñar»). Hay que recordar que en 1250 el papa había autorizado al canciller de la universidad el poder conferir dicha licencia a los religiosos de las órdenes mendicantes. Ya entre 1253 y 1257 Buenaventura es maestro regente de las Escuelas de los Menores.

En 1257 es nombrado Ministro General por lo que tiene que renunciar a la cátedra, lo que no impide que junto a su intenso trabajo pastoral escriba obras de alto contenido filosófico-teológico. Al contrario, los retos de su generalato le llevan a responder con las obras. Así, tuvo que poner orden en el seno de los franciscanos muchos de los cuales habían adoptado una posición espiritualista (*zelanti*) a los que añadían las ideas sobre el fin de los tiempos de Joaquín de Fiore, de modo que tuvo la habilidad de ubicar el espíritu franciscano en el lugar eclesial que el tiempo le exigía tanto a nivel pastoral como organizativo. Esto se reflejó en una imagen unificada de la biografía de san Francisco (*Legenda maior* y *Legenda minor* en 1261) como símbolo de unidad de acción pastoral y eclesial dentro de la Orden y signo de la recapitulación de las acciones desde una espiritualidad que se pueda definir en todos los lugares como franciscana. También tuvo que defender la Orden ante los ataques que recibían en el entorno universitario, primero en la polémica contra el clero secular (Guillermo de Saint-Amour), que pretendía que desaparecieran las cátedras de los menores; y, después, frente a las posiciones teológicas tanto de los conservadores de la Facultad de Teología como de los radicales de la Facultad de Artes. Estas circunstancias nos hacen comprender su posición de equilibrio entre la tradición teológica y la innovación filosófica y su prevención ante la lectura teológica, que no filosófica, de algunas tesis aristotélicas, al modo metodológico de Roger Bacon, al que se enfrentó; y al modo de contenido del Averroísmo latino. Consagrado obispo-cardenal en 1273 muere un año más tarde en 1274, cuando se encontraba en el concilio II de Lyon.

La obra de san Buenaventura es bíblica, teológica, homilética, espiritual y franciscana. En todas desarrolla contenidos de naturaleza filosófica, toda vez, que su pensamiento es metafísico entendido en su globalidad: en su naturaleza hermenéutica y ontológica. No obstante, señalamos las obras fundamentales de contenido más especulativo: *El Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* (1250-1252); diversas *Cuestiones disputadas* de 1254 a 1256: *Cuestiones disputadas sobre la ciencia de Cristo*, sobre el tema del conocimiento; *Cuestiones sobre le Misterio de la Trinidad*, donde trata la naturaleza de Dios y sus atributos; *Cuestiones de perfección evangélica*, en la que aparecen las controversias entre los maestros seculares y las órdenes mendicantes; *Sobre la re-*

ducción del arte a la teología (ca. 1254-57) sobre el camino de la ciencia a la sabiduría; el *Breviloquium* (1257) que como su nombre indica es un tratado breve, denso sobre los contenidos fundamentales de la teología. Tras su periodo universitario escribe su obra *Itinerario de la mente a Dios* (1259) que refleja toda la potencia del pensamiento bonaventuriano en relación a sus a) fuentes filosófico-teológicas (agustinianas y dionisianas), b) sus inquietudes espirituales (franciscanas) y c) sus temáticas (filosóficas, teológicas y espirituales); *Sobre los diez preceptos* (1267), en la que diserta sobre los diez mandamientos; *Sobre los siete dones del Espíritu Santo* (1268), donde expone la teología de la gracia y afronta el averroísmo latino que será condenado en 1270; y las *Colaciones sobre el Hexaëmeron* (1273), obra en la que propone la vida de la sabiduría cristiana frente a un pensamiento que incita a opiniones erráticas (averroísmo) sobre la creación, el alma y la moral.

a) Las fuentes del pensamiento bonaventuriano

El pensamiento bonaventuriano es definido muchas veces como agustinista. Pero, como hemos dicho, es, sobre todo, franciscano y, para ello, utiliza a los autores diferentes que tiene a su disposición según convenga a los intereses que la forma de vida anima a la forma de pensamiento. Y sus fuentes son variadas y ricas lo que nos sirve para recapitular las intuiciones que se han ido constituyendo en la Edad Media a través de la labor sintetizadora del gran maestro franciscano.

(1) *Aristóteles*. No solo conoce y cita a Aristóteles en más de 1000 ocasiones (*el Organon*, la *Metafísica*, la *Física*, los *Libros naturales*, el *De Anima*, la *Ética*, y la *Retórica*), sino que tiene analizadas las consecuencias que de su pensamiento se han realizado en su entorno intelectual tanto interno (especialmente en el marco oxoniense), como en el universitario: teológico (Tomás de Aquino) y filosófico (los aristotélicos). El problema es que Aristóteles, que es un maestro en la explicación de la realidad desde la filosofía natural (dominada por la necesidad) y gran expositor de la realidad *quiditativa*, no responde, al problema del sobrenatural, pues es desconocido en el mundo griego, tanto de la propia entidad significativa de los seres naturales como la de Dios.

(2) *San Agustín*. Ningún pensador medieval pone en duda el magisterio de Agustín de Hipona, y menos aún en el tiempo de Buena-

ventura, que recibe un agustinismo de la mano de una larga tradición que se concreta en sus maestros (en su vertiente de la *Summa halensis*, pero también en el agustinismo de Grosseteste), lectores de los teólogos del siglo XII. El agustinismo pone en relación el orden natural y el protagonismo de la intimidad del sujeto con la realidad sobrenatural de Dios, mediante la búsqueda interior (socratismo cristiano) y la significación humana (teología de la imagen) al encuentro de la gracia voluntaria de Dios creador.

(3) *El Pseudo-Dionisio*. En los siglos XII y XIII se recupera el *Corpus dionysiacum*. Sabemos que la obra del Pseudo-Dionisio circulaba con profusión por la universidad parisina. Ello se refleja en las citas que hace Buenaventura de su obra y de la adopción de algunas de sus tesis fundamentales sobre la difusión del bien, el carácter simbólico de la realidad, el itinerario místico, y la jerarquización metafísica, que toman como bases estructurales la dinámica de los seres del «*egressus*» y el *regressus*» y, por lo tanto, una aproximación apofántica y catafática apoyada en el argumento de las razones necesarias (*Breviloquium*) y la metafísica ejemplarista (*Itinerarium*). Se trata, pues, de una lectura del neoplatonimso dionisiano a partir de las lecturas paralelas con las otras fuentes como san Agustín, san Anselmo, san Bernardo o Hugo de San Víctor.

(4) *La Escuela de San Víctor*. La Escuela de San Víctor proporciona a Buenaventura, como antes a la *Summa halensis*, la lectura del neoplatonismo dionisiano vistos con los ojos de la problemática teológica de su época. Desde Hugo de San Víctor, san Buenaventura tomará aspectos desde los que pueda fundamentar una técnica teológica en la predicación, dotándole de elementos de razonamiento capaces de contrapesar el exceso de razonamiento dialéctico, y de una profundización metafísico-sacramental a la naturaleza a través de la teología simbólica. A su vez, el pensamiento de Hugo le proporciona a la jerarquización metafísica del Pseudo-Dionisio, una dimensión temporal entendida como historia de la salvación. Desde Ricardo de San Víctor analizará las vías de contemplación del alma para adentrarse espiritualmente en la cointuición del Misterio divino.

(5) *San Anselmo*. En san Buenaventura, la elección de los elementos teológicos de la tradición de la razón hermenéutica se realiza desde la

mentalidad de la racionalidad escolástica y, por lo tanto, teniendo en cuenta los retos de la razón dialéctica. De ahí, la constante referencia que se hace en la obra del Doctor Seráfico del pensamiento anselmiano, muy recuperado en la universidad parisina de la mano de Felipe el Canciller. Cuando hablamos de razón filosófico-dialéctica, Buenaventura tiene claro que es preciso acudir a Aristóteles (especialmente en el ámbito de lo natural) y a Anselmo (en el ámbito de lo sobrenatural). De él recibe (1) la noción de «rectitud» que Buenaventura aplica al conocimiento –el entendimiento que mira la verdad– y a la voluntad (*rectitudo voluntatis*) –la voluntad vuelta hacia el bien–; (2) el desarrollo de la racionalidad de Dios desarrollado en el *Proslogion* (el argumento ontológico anselmiano); y (3) la argumentación de las «razones necesarias» que conecta el conocimiento por la fe con el razonamiento demostrativo. Por lo tanto, este se presenta como una herramienta que procura la inteligencia a la fe, de modo que el conocimiento intuitivo (con base en la fe) se desarrolla desde una lógica demostrativa.

(6) *San Bernardo*. San Bernardo le proporciona al Doctor Seráfico el equilibrio estructural del cuadro de conocimiento, a partir de la perspectiva de la sabiduría que tiene como fin la esfera sobrenatural, frente al exceso de la ciencia que no sobrepasa la esfera natural. Y es que una cosa es dotar de inteligencia a la fe, utilizando la razón, y otra distinta reducir la fe a la razón, y, más aún, a un tipo de razón. De Bernardo de Claraval aprenderá la importancia de una expresión teológica en la labor homilética y sermocinal (que en la época es en sí una obra teológica dotada de elementos filosóficos). Bernardo también le prestará algunos conceptos sobre el libre albedrío y la vida evangélica de gran interés, pero, sobre todo, le ayudará a conjugar la simplicidad evangélica de Francisco de Asís con la labor teológica.

(7) Otro elemento a tener en cuenta y del que hemos hecho ya mención es Joaquín de Fiore. Joaquín de Fiore había nacido en Celico ca. 1135, muriendo en San Martino di Canale en 1202. Formado en la administración de justicia, donde llegó a ser notario, ingresó en la Orden del Císter y tras no pocas vicisitudes, en 1189 se retira con algunos más a Fiore donde comienza, no sin dificultades, la primera forma de comunidad monástica florense. Gozo de la fama del don de profecía, y ello le llevó a tener encuentros con personalidades tan significativas

como Ricardo Corazón de León en Messina –quien le consulta algunos aspectos del *Apocalipsis*–, o el rey Enrique VI, en Nápoles –quien hace caso del consejo de Joaquín para abandonar la empresa de conquistar Sicilia–.

El pensamiento de Joaquín de Fiore era original en la interpretación del emanantismo metafísico leído por la tradición teológica y en el despliegue de esa lectura al tiempo entendido como historia salvífica. En sus obras *Concordia Novi et Veteris* Testamenti, *Expositio in Apocalypsim* y *Psalterium decem chordarum*, Joaquín de Fiore interpreta este dinamismo desde el Espíritu Santo (donde residen los dones de la profecía y la sabiduría). Así la época del Padre (Antiguo Testamento) y la del Hijo (Nuevo Testamento) preparan la venida del Espíritu Santo, última y decisiva época en el que la Iglesia, como institución y sacramento, desaparecería en la culminación del marco trinitario, pues la trinidad, en contra de los afirmado por Pedro Lombardo al que acusaba de cuaternario, no se define por ser tres personas y una esencia (3 + 1 = 4), sino por ser una unidad pero entendida trinitariamente de forma colectiva (doctrina que fue condenada por el concilio IV de Letrán). Por otra parte, la teología de Joaquín de Fiore del tiempo escatológico y apocalíptico, admitía dos tipos de racionalidad: una era la inteligencia espiritual (alegórica, histórica y contemplativa que ayuda a entender las Escrituras), y otra, la inteligencia típica, que llevaba a la concordia o concordancia entre los dos textos testamentarios (Antiguo y Nuevo) y las personas trinitarias, como hemos visto. Esta inteligencia se mostraba de forma estructural a través de un lenguaje figurativo, que constituía una «exégesis visual» bajo al forma de la plasmación pictórica: una expresión visual de la teología simbólica.

Ahora bien, el pensamiento joaquinista había sido definido como herético en su lectura trinitaria y, por otra parte, dentro de la Orden existían en tiempos de san Buenaventura excesos interpretativos y vitales de la lectura profética y escatológica que llegaban a desvirtuar la propia mística espiritual al desvincularla de la auténtica sabiduría: Cristo –el Verbo de Dios–, centro y medio de todo, desde una interpretación excesiva de la era del Espíritu identificada con la época de Francisco de Asís.

San Buenaventura no se sustrae a la visión histórica y escatológica de Joaquín de Fiore, pero desde una adecuada visión trinitaria centrada en la mediación salvífica de Cristo. Por otra parte, observa el lenguaje figurativo de Joaquín de Fiore, pero evitando la anulación del lenguaje racional.

(8) *Los maestros universitarios*. Terminamos señalando la influencia de la propia teología universitaria de su época y sus fuentes. En este sentido (a) las fuentes del Avicena latino, Ibn Gabirol (especialmente en la concepción del concepto central de la *fontalis plenitudo*) y Avicebrón; así como de la interpretación averroísta de Aristóteles; (b) los maestros que le precedieron y especialmente la *Summa halensis*, así como el desafío que le propone Roger Bacon; y, (c) otros maestros fundamentales como el citado Felipe el Canciller. Su obra más importante es la *Summa de bono* en la que desde el agustinismo integra elementos aristotélicos, a través del ejemplo de Avicena, como se ve en su interpretación de la doctrina sobre el alma como sustancia que perfecciona el cuerpo, utilizando también la teoría del hilemorfismo universal de Avicebrón. En su doctrina de los trascendentales relaciona el bien –que adquiere cierto protagonismo–, con el ser, la unidad y la verdad. Sin duda, este protagonismo del bien fue leído por los pensadores franciscanos y usado por Buenaventura en conexión con la teología dionisiana.

b) La orientación del pensamiento de san Buenaventura

Con estos mimbres san Buenaventura construye su pensamiento que es teológico, racional e indeleblemente filosófico. Pero el fin de su investigación escapa a la mera especulación o curiosidad intelectual. El itinerario intelectual (*forma mentis*), recordemos sigue en el franciscanismo la experiencia vital (*forma vitae*) cuya figura paradigmática es Francisco de Asís. Tenemos, pues, que acudir a la *Legenda maior*, la obra en que Buenaventura expone la vida de Francisco de Asís, para ver ese itinerario. Allí podemos ver a un Francisco de Asís cuya vocación tiene una fuerte inspiración bíblica: el punto de partida viene de la Escritura. Pero se trata de un «hombre» en toda su extensión y significación: su realidad esencial (*quidditas*) es humana; pero su significación (*significatio*) de imagen de Dios le lleva a ser transformado por Cristo hasta alcanzar la similitud con el crucificado. Buenaventura presenta, así, la

vida de san Francisco (*forma vitae*) como un itinerario hacia la contemplación siguiendo la vía purgativa, la vía iluminativa hasta llegar a la vía unitiva: en ella Francisco comprende (*intelligentia*) la Palabra de Dios, pero no como un mero ejercicio mental, sino con una claridad que le permite contemplar el misterio de la Sabiduría divina, puesto que el Estudio de la Escritura y su inteligencia tiene como fin el fortalecimiento de la virtud que fundamenta la predicación (*forma mentis*). Buenaventura operará siguiendo el itinerario vital de Francisco. No es que la filosofía y la racionalidad dialéctico-escolástica no aporten nada a la teología, sino que es la teología, la racionalidad simbólica y hermenéutica la que lleva mejor a la contemplación aportando luz a la filosofía, de modo que pueda remontar el vuelo de lo natural hacia lo sobrenatural. Sigue Buenaventura las palabras de san Pablo en 1 Co 21-23 que refrendan el seguimiento de san Francisco: «De hecho como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la necedad de la predicación. Así, mientras los judíos piden señales (*signa*) y los griegos buscan sabiduría (*sapientiam*), nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad (*stultitiam*) para los gentiles, pero para los llamados, lo mismo judíos que gentiles, un Cristo fuerza de Dios y sabiduría de Dios».

Desde este punto de vista, parece un poco constreñida la cuestión, sobre la relación entre fe y razón en san Buenaventura, que no pocas ocasiones se presenta como un trasunto entre el agustinismo y el aristotelismo (franciscanismo y tomismo) donde «fe (teología)-agustinismo-tradición» se opone a «razón (filosofía) -aristotelismo-apertura a la modernidad». Sin embargo, como estamos viendo, no se trata de esto, sino más bien de qué tipo de racionalidad filosófica sirve para la vía que cada cual adopta para afrontar los retos de lo natural, lo sobrenatural y la relación entre ambos en un contexto social, religioso y político determinado. De este modo se puede entender su texto del sermón *Cristo, único maestro de todos*: «De entre los filósofos, a Platón se le dio el lenguaje (*sermo*) de la sabiduría, a Aristóteles el lenguaje (*sermo*) de la ciencia. Aquel miraba hacia lo alto; este, en cambio, hacia lo bajo principalmente. Pero uno y otro lenguaje (*sermo*), es decir el de la sabiduría y el de la ciencia, el Espíritu Santo se lo dio a san Agustín, como principal expositor de la Sagrada Escritura».

c) De la hermenéutica del Texto Sagrado a la de la naturaleza: quididad y significación

El camino especulativo, reflejo del itinerario vital franciscano, va en sentido contrario al de la jerarquía metafísica: conocemos de lo evidente a lo complejo, hasta llegar a las puertas del Misterio divino. Pero metafísicamente Dios es el primero. Ahora bien, como Dios es el primero, él es protagonista, incluso, de nuestro proceso de conocimiento que opera de forma ascensional. Él es la «fuente de plenitud» (*fontalis plenitudo*) en el orden del ser y del conocer. Y como Dios se define por ser el bien, que se difunde, también lo hace cognoscitivamente revelándose en el Verbo y, por lo tanto, dándose en el acto creador y providente de forma voluntaria, es decir, en Cristo donde todo se recapitula, sujeto principal de la Sagrada Escritura. Por lo tanto, de la naturaleza podemos llegar al misterio sobrenatural, porque lo sobrenatural nos ha sido dado en la Escritura de una forma revelada y en la naturaleza de una forma creada. Partimos, pues, de la naturaleza simbólica de la Sagrada Escritura (que es Palabra de Dios) y que nos prepara para poder seguir leyendo la naturaleza simbólica de la creación. La Sagrada escritura nos prepara para poder llegar a la cointuición.

La hermenéutica de la Escritura. La teoría del conocimiento de Buenaventura se inicia, pues, en una adecuada interpretación del símbolo contenido en la Escritura. En el prólogo del *Breviloquium*, Buenaventura expone su teoría hermenéutica a partir de la doctrina de los sentidos de la Escritura:

– *Amplitud de la Escritura*. Inspirado en Juan de la Rochelle, señala que Sagrada Escritura es el río caudaloso que tiene como origen su plenitud (*fontalis plenitudo*).

– *Longitud de la Escritura*. Representa, bajo la inspiración agustiniana, desde el tratado *Didascalion* de Hugo de San-Víctor, una proyección sobrenatural de la historia del mundo: la historicidad, en cuanto historia salvífica.

– *Altura o sublimidad de la Escritura*. Inspirado en el Pseudo-Dionisio, posiblemente, a través del comentario de Hugo de San-Víctor, al que añade la teoría del ejemplarismo, refleja cómo la Escritura describe la

jerarquía progresiva de las cosas. La teología se funda en la fe y utiliza el elemento material de la Escritura revelada por el Espíritu Santol La teología tiene por objeto las cosas reveladas por la gracia y la sabiduría eterna presentadas en el arte eterno por la filosofía: ahí aparece el ejemplarismo.

– *Profundidad de la Escritura*. Donde se habla de los tres clásicos sentidos: alegórico, tropológico y analógico.

Finaliza el Doctor Seráfico hablando de la *metodología de la Escritura* señalando que esta es fuente de la Verdad, la auténtica sabiduría, que no se apoya en las definiciones, propias del pensamiento racional, sino que invita a la meditación, a la devoción, a la contemplación. Desde ahí y siguiendo la interpretación de Hugo de San Víctor señala la significación en cuanto que muestra de forma privilegiada el misterio sobrenatural presente en el mundo del hombre. Señala, así, que la ciencia teológica necesita del auxilio de la razón y de la necesidad de partir del dato revelado que describe la automanifestación de Dios como verdad revelada: así el hombre, creado para reconocer la verdad, queda preparado para la iluminación cognoscitiva.

La hermenéútica de la naturaleza. Preparados para el conocimiento desde la naturaleza, esta se nos presenta, especialmente en el *Itinerarium*, desde un doble plano: la realidad es quiditativa y significativa. La naturaleza tiene un doble estatuto, pues es un como un libro (*liber naturae*) que hay que descifrar: saber leerlo (*quidditas*) y comprenderlo (*significatio*). Ello nos lleva a un tipo desdoblado de conocimiento que el hombre va realizando de forma integrada sin antinomias y progresivamente: (1) un conocimiento de la naturaleza como ser natural que lleva al hombre a la intimidad de su ser, proporcionándole un saber filosófico natural y ontológico: pasar del no conocer al conocer en el orden natural (naturaleza); y (2) un conocimiento capaz de captar su significatividad expresiva y llevar al hombre al misterio de su realidad, dotándole de un saber teológico sobrenatural y metafísico: pasar de la intuición a la cointuición del orden sobrenatural (Dios). San Buenaventura utiliza en su explicación sobre el conocimiento una combinación de los postulados empiristas de Aristóteles, de la teología simbólica dionisiana y del ejemplarismo platónico interpretado en base a Agustín de Hipona.

El hombre conoce la realidad creada mediante los sentidos. El conocimiento natural de las cosas y su percepción sensible nacen del hecho incontestable de nuestra naturaleza corporal y material, que hace que la búsqueda de la Sabiduría divina pase por diversos órdenes. El maestro franciscano reconoce que en nosotros mismos, en nuestras capacidades, tenemos el primer escalón de conocimiento. Y ello no lo reduce a la capacidad intelectiva, sino que admite el concurso de la facultad natural del conocimiento sensitivo. En este punto se muestra más aristotélico que platónico. Aristóteles es una herramienta que usa para desechar la concepción reduccionista del alma platónica en la que el cuerpo es la cárcel del alma, y así entenderla como la forma del cuerpo, por la que el hombre es capaz de vivir, sentir, pensar y moverse.

El Seráfico parte del conocimiento sensible y la inducción. San Buenaventura acepta la recepción sensible de la especie, como paso previo a la virtud intelectiva de entender, acción que compete al entendimiento posible y agente. Es decir, comenzamos por lo sensible, pero el conocimiento de la realidad y su entendimiento no se agota en la mirada sensitiva, ni en la percepción del mundo a través de los sentidos. Aristóteles le ofrece una oportunidad de dignificar el cuerpo desde la filosofía natural, así como apoyar el proceso cognoscitivo desde las creaturas. Una vez realizada la captación de los sentidos de la especie, Buenaventura utiliza el mecanismo perceptivo agustiniano en el que el mismo acto de percepción sensible supone un juicio. Y en este momento del discurso, se ayuda del iluminismo agustiniano para realizar una conjunción con el mecanismo aristotélico de percepción de la naturaleza con el fin de introducir el factor de la gracia divina como el *a priori* constitutivo de todo conocimiento (ya preparado en la hermenéutica de la Escritura).

Podemos decir que en el proceso de conocimiento sensible de la naturaleza, el método racional-dialéctico y la aproximación de la filosofía natural le presentan una evidencia que él juzga interesante, pues nos puede llevar a su realidad ontológica limitada. (1) El conocimiento sensitivo presenta la luz exterior (*lumine exterior*) de la realidad natural que el intelecto entiende a partir de los primeros principios; pero la naturaleza conoce otra realidad, pues ella es un inmenso *vestigio* de Dios, donde el alma es *imagen* capaz de *semejanza*. (2) Siendo así, el hombre puede conocer desde un dictamen interior que capta la realidad natural

en su luz interior (*lumine interiori*). Conocemos por los vestigios, en su significación, en un camino de conocimiento de la realidad última (*por*) y penetración del Misterio de su ser (*en*): por/en creaturas; por/en imagen. El alma es «mente» (*mens*), la parte suprema en la que a partir de lo captado como objetos superiores, surge la conciencia reflexiva que se abre a la iluminación divina de modo que resplandece la imagen de Dios. (3) Es ahí, pues, que sale al encuentro la iluminación de la luz eterna (*lumine superiori*). Lo intuido al ver el mundo, conocido en exterior e interiormente, mediante el alma nos lleva a la cointuición: el conocimiento que se obtiene intelectualmente de la presencia del Ser infinito en y por el ser finito.

La teología de la imagen viene al rescate del conocimiento intelectivo a partir del conocimiento sensible. Pues si lo semejante se conoce por lo semejante, solo es posible conocer el interior significativo de la realidad si el alma es también una realidad significativa. Así se fundamenta la verdadera ciencia. Pues esta no nos lleva solo al conocimiento de las cosas de la naturaleza, a una abstracción dentro del mundo de la física natural y de su penetración ontológica; sino que nos proporciona un conocimiento capaz de presentarnos lo sobrenatural (*capax Dei*) al abrirnos a la cointuición y proporcionarnos aun imperfectamente (en vía), una posibilidad de adentrarnos a lo que conoceremos (en patria). Esto es posible porque la realidad natural humana adquiere la capacidad de «semejante», y «se conoce a lo semejante por lo semejante». Así, la ciencia cumple su función de no caer en la *curiositas* y llevar a la *studiositas*, base de la sabiduría.

La naturaleza se presenta como creación, es decir, hace relación al Creador. Efectivamente, Aristóteles había distinguido a la hora de hablar de la naturaleza del orden absoluto de las esencias y del orden contingente de la voluntad libre. La división aristotélica se daba dentro del universo natural. Buenaventura también acepta, siguiendo a Aristóteles una forma de entender la naturaleza como (1) orden absoluto de las esencias, entendiéndolo como la forma misma por la que una cosa es lo que es. Y como el Estagirita asume que naturaleza se dice de otra forma, desdoblándose contingencia y voluntad, desde la perspectiva de la existencia de lo sobrenatural. Así tenemos (2) el orden hipotéticamente necesario del curso natural de las cosas, operando el Seráfico una síntesis

entre la tradición aristotélica y la tradición bíblica-agustinista. La naturaleza se entiende como todo lo que lleva al origen de la cosa, competiendo así a las creaturas, que han sido producidas porque Dios quiere. Y dentro del (3) orden creado contingente, la naturaleza se opone al espíritu, como la necesidad a la libertad, es decir el orden natural aparece diferenciado del orden sobrenatural.

En estos términos se entiende que afirmar el estatuto creado de la naturaleza supone que no está producida parcialmente (pues sino sería producida y no creada), sino producida desde la nada (*ex nihilo*). La realidad creada supone que todo lo que ella posee viene de un principio creador mediante la sola infinita potencia de su voluntad: la voluntad omnipotente de Dios, que es la causa eficiente. Dios existe en razón de su propio ser, siendo el Ser por esencia; mientras que la creación existe al recibir su ser de Dios. Dios es su ser eficiente.

Pero san Buenaventura, que tiene en cuenta la causalidad aristotélica, sin embargo expresa su metafísica a partir de otra terminología: «Este es toda nuestra metafísica: de emanación, de ejemplaridad, de consumación, es decir iluminar por radios espirituales y reducir al sumo». En este sentido, podríamos expresar de forma aristotélica que Dios es causa eficiente (de emanación), causa formal (de ejemplaridad) y causa final (de consumación). Buenaventura expresa neoplatónicamente la causalidad aristotélica, consciente de que no son equiparables, pero de que aquella le puede ayudar a matizar la terminología neoplatónica. Así, pues, Dios crea eficientemente la creación como causa emanativa, pero no por participación, puesto que la creatura no participa de Dios. La emanación queda matizada por la idea de eficiencia, que permite la creación de la nada, de modo que la emanación supone una participación analógica. Así la creatura en cuanto creado de la nada es vana respecto al creador; pero en cuanto participación analógica implica una significación que le abre, sin perder su indigencia, a la relación con Dios creador: no esencialmente (en su quididad), sino expresivamente (en su significación).

La creación tiene en Dios su *causa ejemplar* (vía de la *significatio*). Dios es como un artista que crea lo que ha concebido, como un escritor que redacta su libro (*liber naturae*), expresando las ideas que tiene en sí. En Dios están las ideas, los modelos (los ejemplares o prototipos de la

realización de una cosa o acción) que son las «semejanzas» de todas las cosas (vestigios, imagen y semejanza). Así la acción positiva de la causa ejemplar de Dios exige la acción negativa de la imagen creatural. Dios, en su diferencia absoluta abierta a la relación gratuita y libérrima con lo creado, crea desde la nada y en el tiempo. Si Dios no hubiera creado en el tiempo (que entiende como un instante, un *nunc*), podría caerse en el absurdo de que el tiempo infinito transcurrido podría aumentar con los días posteriores al acto creador; o en la contradicción de que no habiendo tenido término inicial hubiese podido llegar al término actual, pues habría necesitado una infinita duración (mostrando Buenaventura un buen conocimiento del pensamiento aristotélico). Creado en el tiempo, la creación es creada desde la nada, por lo que no existe una materia eterna e informe. Para ello, Buenaventura utilizará la idea de origen estoico de las *razones seminales*, que son las potencialidades activas y positivas (los gérmenes) que el Creador ha insertado y ocultado en el «semillero» del mundo, de aquello que surgirá en la naturaleza, siendo las esencias o formas de las cosas que se van a producir mediante la acción que las causas segundas se limitan a desarrollar.

La doctrina de las razones seminales supone que la realidad, por una parte, está compuesta de materia; y, por otra parte, que la forma no supone en sí perfección. Efectivamente, toda la realidad conoce la materia, si bien no toda materia es corpórea. Buenaventura entiende la materia como aquello de lo que está hecho una cosa y que forma parte del devenir de la cosa. Por lo tanto, la materia es de forma genérica el elemento que está presente en la constitución de una cosa. Toda creatura posee en sí un principio material. Así las almas tienen una materia espiritual. La materia es principio pasivo que soporta las formas y los accidentes, de modo que al recepcionarlos no cambia (esta doctrina la utilizará en la explicación de los sacramentos). La materia real, formada, puede recibir formas diversas.

San Buenaventura admite la doctrina de la composición *hilemórfica universal* (cf. Ibn Gabirol), en la que solo Dios es pura forma o acto puro y, consecuentemente todos los seres creados se componen de materia y forma. La materia se entiende en cuanto materia prima que con la forma existe en todas las realidades creadas, es una pura abstracción producida por la reducción metafísica. No existe por ella misma absolutamente

(*secundum essentiam*), sino en la existencia (*secundum esse*). La materia existe siempre como informada en unión a la forma (entendida como forma sustancial). La forma que es principio de existencia llamada a unirse a la materia proporciona el acto de ser (*actus essendi*). Así, pues, no es solo que la materia tenga su existencia con la forma, sino que la forma creada tiene también su existencia con la materia, puesto que en todas las realidades creadas la forma busca su materia correspondiente en la composición, formándose una unidad. Así, el ser creado es incorruptible. En el hombre, cuerpo (materia) y alma (forma) son sustancias completas, por lo que la materia sola no es principio de individuación. El alma como sustancia completa es incorruptible y sobrevive tras la separación del cuerpo.

Hemos señalado que una materia puede recibir diversas formas, por lo que pueden existir una *pluralidad de formas* (cf. Ibn Gabirol) en un compuesto. Buenaventura sostiene que estas formas no conviven al mismo tiempo en un compuesto, sino que se unen a la materia ya informada, de modo que lo hacen una vez que la forma anterior desaparece (pierde su función de ser). Así, la nueva imagen produce un nuevo compuesto, pero manteniéndose las formas anteriores una vez que han perdido su función de forma de ser. La forma perfecciona la sustancia, pero no completándola, sino disponiéndola para recibir una nueva perfección. De esta forma, El Doctor Seráfico corrige la doctrina aristotélica en la que la forma es aquello por lo que un ser es lo que es, de modo que cada ser tiene una forma sustancial única que determina y perfecciona la naturaleza de la sustancia. Para san Buenaventura, la materia corporal informa de dos maneras: (1) la general, por la forma común a todos los cuerpos que es la forma de la luz (*forma lucis*). (2) La especial, que supone «información» real por formas elementales o mixtas. Utiliza el Doctor Seráfico la metafísica de la luz en su explicación de la pluralidad de las formas. La luz (*lux*) es forma sustancial general (como hemos visto) que informa la materia, no en el sentido de que preparase la materia para recibir otras formas sustanciales, sino en el sentido que acaba y completa las otras formas sustanciales. De ella, participan todos los seres materiales de una u otra forma. La luz ilumina el ambiente diáfano, y esta iluminación se denomina *lumen*. Esta no es ni cuerpo, ni una realidad de orden accidental. Es una forma sustancial que no surge

de la potencia material, sino que se encuentra en el aire o un cuerpo diáfano, y su existencia deriva de su fuente que es la luz. Una de sus funciones es contribuir al paso de la potencia al acto, pero no solo metafóricamente, como en el proceso de conocimiento aristotélico de inspiración platónica, sino de forma real. La materia espiritual también está informada de la luz. Dios, que es Espíritu puro en acto perfecto es luz infinita, principio de iluminación espiritual en la que se asienta metafísicamente la teoría de la iluminación.

d) **El hombre**

El hombre participa de forma privilegiada de las características naturales del ser creado: de su quididad y de su significación, jugando un importante papel como «medio» entre el microcosmos creado y el macrocosmos divino, un espacio de comunidad entre la naturaleza corpórea y la naturaleza incorpórea. El hombre es como toda realidad creada un compuesto de materia y forma, donde alma y cuerpo constituyen una unidad de forma sustancial (*colligantia naturalis*). Esta unidad no es el resultado de una pena al modo platónico en el que el alma sufre la presencia corporal. Al contrario, su constitución esencial de materia y forma (cuerpo-alma) le proporciona un lugar central (medio) en el universo creado que le permite la relación con Dios creador y con el mundo creado que puede así contemplar. El hombre al contemplar los vestigios (el mundo creado irracional) y dotarlos (o mejor hacer visible) de significado eleva espiritualmente el mundo creado hacia el misterio divino, convirtiéndose en colaborador del acto creador de Dios (*deiformitas*).

El hombre mediador, a la imagen imperfecta del auténtico mediador que es Cristo (Dios y hombre verdadero), es un hombre que está en vía hacia su lugar en patria. El hombre es un proyecto, que está en camino (*homo viator*), partiendo siempre desde una posición (*in statu isto*) busca la gracia de la unión con Dios. Es la vida paradigmática de san Francisco: vía purgativa, vía iluminativa y vía unitiva. Ese es el resumen del proceso hermenéutico-cognoscitivo, y ese es el proyecto del hombre. (1) El cuerpo es el medio por el que entramos en contacto con el mundo actuando sobre el alma, mediante el proceso de conocimiento y el proceso de elevación significativa (de vestigio a imagen) a través de la vía purgativa.

(2) La vía iluminativa es la propia del alma, entendida no aristotélicamente (naturalmente) como *anima*, es decir un principio animador, sino como la totalidad del espíritu (lo que en el orden contingente se opone a la naturaleza, y, por lo tanto, donde la libertad es posible). Iluminado desde el orden de las esencias, el camino de perfección no solo es cognoscitivo en tanto que «mente», sino que la «*regressio*» es también perfectiva en su potencia volitiva. De forma que el alma (mente) lleva en el ápice de su conocimiento (*apex mentis*) a la vía unitiva desde el orden intelectivo (entendimiento). Como se ilumina el conocimiento, la voluntad, liberada del ámbito del peso de la naturaleza recibe una inclinación por parte de Dios al bien natural, es lo que se llama sindéresis. La iluminación lleva a la contemplación; la sindéresis a la transformación y ambas preparan para la vía unitiva: un espacio donde la inteligencia y el ser dan lugar al amor y al bien. (3) Si la cima de la vía iluminativa era la contemplación de la verdad, la cima de la vía unitiva es la contemplación del amor: la adhesión afectiva al ser amado, como participación ejemplar de Dios Amor y Bien que se da (*Bonum diffusivum sui*). En la vía unitiva se experimenta el éxtasis sapiencial que hace salir al alma de sí y descansar en el amado. En la triple vía se complementa el «excesus mentis» realizándose el esquema jerárquico «*egressus-regressus*», operando la «deiformitas», es decir, la perfecta «similitud»: el alma humana en unión con Dios alcanza como imagen de la creación (*imago creationis*), mediante la fe, la esperanza y la caridad, la imagen de la recreación (*imago recreationis*). Se hace patente la influencia del Pseudo-Dionisio y de sus comentadores, especialmente los victorinos (Hugo y Ricardo) y Juan de la Rochelle.

Este itinerario humano nos muestra que el hombre teniendo una naturaleza contingente (tercer orden de la naturaleza, según hemos visto) se sitúa, por la gracia de Dios, en un orden particular que proyecta su naturaleza ordenada entre la naturaleza determinada y el orden sobrenatural gratuito. En el hombre se da el reino de la naturaleza y la gracia: por la que la naturaleza va del tiempo a la historia de la creación voluntaria, la historia de la salvación. Imagen de la Trinidad, la naturaleza humana es el reflejo de lo que señalan los capítulos V y VI del *Itinerarium mentis in Deum* que muestran respectivamente la armonía metafísica: la *essentialia* Dei (ser) y *propria personarum* (Bondad) de

Dios: una naturaleza abierta a la libertad del amor superando la dicotomía naturaleza-necesidad – espíritu-libertad.

e) Dios

A lo largo de la exposición ya han ido apareciendo diferentes manifestaciones de la concepción bonaventuriana de Dios. Para san Buenaventura Dios es el ser Primero, único en esencia, acto puro, eterno y perfecto. El «ser» es el atributo más apropiado a la unicidad de Dios, pues Dios es unidad en su esencia. Esta primacía de Dios está en estrecha conexión con su simplicidad, principio de comunicabilidad. Para ello acude Buenaventura a una imagen conocida: la fontalidad del Padre (Ibn Gabirol): Dios-Ser, simplicísimo, es la fuente primordial, plena (*fontalis plenitudo*). La comunicación del ser viene dada por el hecho de que Dios es «ser» y «bien» (bien que se comunica: *bonum difussivum sui*). Al nombre de ser se le asocia el de bien, tomando como fuente el universo platónico, desarrollado posteriormente por el neoplatonismo y asimilado por la teología medieval. Metafísica del ser y del bien, ejemplarismo y difusión, unidad y trinidad, teología del amor y de la creación constituyen la realidad distintiva de Dios y de su Misterio Trinitario en Buenaventura. El papel de la segunda persona culminará en la expresión, la comunicación y la donación del Padre inaccesible.

Siendo Dios el Primero, es el objetivo último de nuestro conocimiento. Ya hemos visto este proceso: el hombre está naturalmente dispuesto al conocimiento intuitivo de Dios, que refrenda por la revelación de la Escritura y, elevándose, conoce el mundo en su diversidad quiditativa y significativa para llegar a la cointuición tras la iluminación (entendimiento) y la sindéresis (voluntad), con el fin de llegar a la unión con él: *deiformitas*. En ese proceso de conocimiento Dios se hace razonable al hombre tanto por la experiencia interna, como por la experiencia externa.

Por la experiencia interna. Buenaventura desarrolla la prueba ontológica de san Anselmo, desplegando la ontología de la prueba, pero alejándose de su condición *a priori*. San Buenaventura parte del hecho ineludible de la existencia de Dios. Aunque sea interior, se parte de la experiencia, no de un mero análisis conceptual. Para Buenaventura la noción de Dios no es ontológicamente anterior a la realidad de Dios. Dios es absolutamente necesario en el orden del ser y, por lo tanto, se define

por su aseidad. La modificación esencial que Buenaventura introduce respecto al argumento anselmiano descansa, pues, en derivar el conocimiento de Dios de su presencia (experiencia) en nosotros. Por ello no es una prueba estrictamente *a priori*, aunque sí es una prueba que no precisa de la evidencia empírica, puesto que no adquirimos la idea de Dios abstraídas de las cosas sensibles, sino que Dios mismo está presente en el alma: el hombre siente la presencia de Dios. Siendo así, la existencia de Dios es una verdad ineludible. Siendo necesario como es, no se puede pensar que no sea, ni se puede pensar otro ser mayor que él. Siendo de tal naturaleza mayor no puede estar constreñido a la realidad natural.

Por la experiencia externa. Al hablar del proceso de conocimiento ya hemos señalado que la naturaleza por su significación nos revela el origen de su ser: Dios. El propio proceso de conocimiento que tiene como sujeto el alma constituye (1) la primera vía basada en el deseo del saber innato en cada persona. el deseo del infinito presente en el hombre implica la existencia del infinito. Dios aparece como la causa final del innato deseo de sabiduría. Por otra parte (2) otra vía viene de nuestra propia naturaleza contingente, de modo que la existencia de un mundo imperfecto y relativo lleva a pensar en la existencia de un ser necesario, absoluto y perfecto en base al principio de razón suficiente y de la causalidad eficiente (tal como sugiere el argumento ontológico).

La adopción de Buenaventura por la experiencia interna de Dios le permite salvar (1) el apriorismo lógico, no se trata de pasar de la esencia pensada *a priori* a la existencia real, puesto que la existencia es ineludible por la aseidad divina y anterior a cualquier conceptualización y nosotros tenemos intuición presencial por nuestra constitución como imagen de Dios que lleva a la evidencia inmediata de la relación directa y necesaria del ser finito al ser infinito que se verifica en la relación de dependencia desde el grado de vestigio al de gracia y que hace que en el orden del conocimiento la razón creada incluya la razón increada. Y, (2) evita el salto analógico de la identificación de un primer principio a Dios, que descanse solo en la propia analogía. Si eliminamos una intuición experiencial razonada de Dios previa a la experiencia externa, esta no nos puede llevar al conocimiento de Dios. Por eso en el proceso de conocimiento de Buenaventura a la cointuición se llegaba con la intuición previa y constitutiva. La analogía bonaventuriana se apoya así en otro

orden totalmente distinto a la de otras explicaciones como, por ejemplo, las vías tomistas.

Los resultados del pensamiento bonaventuriano serán leídos en su tiempo como fueron enunciados en un lenguaje y temática escolástica que deriva en la conjunción con la Teología, pero que realmente se desvela en su dimensión más filosófica (si entendemos la filosofía en su mostración de lo fundamental de esa desvelación) como inspiradora de la espiritualidad y la mística en la Edad de Oro. Así, vemos que las enseñanzas y el pensamiento de san Buenaventura, junto a Alejandro de Hales, capitalizan la formación en la primera etapa de la Orden, siendo sustituida poco a poco por la enseñanza de Escoto, pero sin ser abandonado, como ejemplo de ello se puede tomar el hecho de que a finales del siglo XVI (1596) los franciscanos consiguieran que la festividad de san Buenaventura fuera elevada a fiesta de la Universidad. La enseñanza universitaria se verá reforzada, sin duda, por su influencia en la literatura y el pensamiento místico comenzando por fray Luis de Granada o reflejándose en la mística del recogimiento y la teología espiritual carmelitana, llena de ecos y referentes filosóficos.

2.3. Mateo de Aquasparta y Pedro de Juan Olivi

a) Mateo de Aquasparta

Mateo de Aquasparta fue *Magister regens* en Paris el curso 1278-1279 y *Lector* en el *studium* de Bologna y en la curia papal (1281), sucediendo a Juan Pecham, llegando a ser Ministro General (1287-1289) y hecho cardinal (1288). En su labor de General reformó los estudios en París y tuvo que enfrentar el problema de los «espirituales» (*zelanti*) lo que le llevó a tomar medidas como enviar a Pedro de Juan Olivi a Florencia.

Junto a otros seguidores de san Buenaventura como Juan Pecham, Rogerio Merston, Eustaquio de Arras (ca. 1225-1291), Pedro de Trabes (s. XIII- s. XIV), Guillermo de Ware (s. XIII- s. XIV) y Ricardo de Mediavilla (1249-1307), conocido como Doctor Sólido, afronta la búsqueda de la verdad en la significación del Seráfico de forma decidida y clara.

Mateo de Aquasparta mantiene una posición de respeto al pensamiento bonaventuriano pero afrontando los retos de la filosofía más aristotélica. Eso se ve especialmente en su reflexión sobre la sabiduría y

el conocimiento. Mateo de Aquasparta afirma que el hombre tiene posibilidad de ordenarse hacia Dios, en una síntesis de esfuerzo por conocer la verdad a través del conocimiento de la realidad, la interpretación exegética y la gracia de la iluminación del conocimiento del Verbo. En este sentido, señala la relevancia de reconocer la distinción entre el esfuerzo humano y la gracia de Dios en ese recorrido intelectual. Por eso, concediendo la doble posición frente al origen del conocimiento (platónica y aristotélica), intenta huir del exceso de iluminismo que con el deseo de preservar la sabiduría imposibilita la ciencia, al mismo modo que del exceso del naturalismo de la filosofía natural aristotélica. El hombre, efectivamente conoce de forma imperfecta a través de los sentidos naturales y el entendimiento hasta un punto que necesita ser iluminado para poder alcanzar algo más que un conocimiento verdadero que quede encerrado en la naturaleza («*nostra cognitio non esset naturale, sed supranaturalis*»). Y solo algo puede ser conocido y entendido si es verdadero. En línea franciscana la verdad no es solo adecuación de la mente a la realidad, es decir una verdad que resista la comparación a la naturaleza creada (sentido representativo objetivo), sino que ha de ser capaz de superar la representación del hombre (sentido subjetivo – razón de conocer) y, sobre todo, ha de poder expresar la realidad última, no natural, sino sobrenatural, en razón de imagen, es decir, superar la «comparación con el ejemplar del que emana» (razón de metafísica de manifestar). Mateo de Aquasparta señala que la verdad, admitiendo que manifiesta la naturaleza de la cosa (*quidditas*), tiene como fin último expresar su *significatio*.

b) Pedro de Juan Olivi

Pedro de Juan Olivi (ca. 1248-1298) realizó sus estudios en el *studium generale* de Paris, allí tuvo ocasión de escuchar las *Conferencias sobre los siete dones del Espíritu* que el gran maestro franciscano diera en 1268. Su simpatía y apoyo a los «espirituales« le granjearon problemas como el traslado a Florencia a dar clases al Colegio del Sacro Cuore, donde fue maestro de Ubertino de Casale, si bien su última época está definida por la tranquilidad.

Entre sus escritos podemos citar la *Lectura*, el *Commentarium in quattuor libros Sententiarum*, la *Summa super Sententias*, los *Quodlibeta*, el

De perlegendis philosophorum libris, a *Expositio super Regulam fratrum minorum*, y tratados de pensamiento económico, especialmente contra la usura en el que destaca el *Tractatus de paupertate minorum*. Una de sus obras fue declarada herética en el siglo XIV en medio de un clima muy «anti-espiritualista», se trata de la *Lectura super Apocalypsim* (1296), una obra en la que intenta realizar una reflexión sobre las épocas de la Iglesia teniendo en cuenta la teología cristocéntrica, a partir de la teología trinitaria de Ricardo de San Víctor, pero también la periodización de Joaquín de Fiore.

Los caminos de Olivi no serán los del gran maestro bonaventuriano, aunque su influencia, como hemos visto, será rotunda y provocará no pocos interrogantes en el seno de la Orden.

Pedro de Juan Olivi no siguió los pasos de un intelectual pero su pensamiento sí que supo leer, a su manera de una forma radical, aquellos consejos dados por san Buenaventura donde la formación y la búsqueda de la verdad se acompaña con la iluminación. En un tiempo donde el aristotelicismo se sitúa en un interrogante respecto de la fe teológica, el franciscano «espiritual» apostará, por una vía alejada al intelectualismo que representa Aristóteles y la teología que intenta asimilarlo. Ello le lleva al abandono inequívoco en la iluminación divina.

La afirmación oliviana tiene un interés intrínseco, pero, también, sociológico. Olivi encarna a un franciscano, culto, con estudios y criterios, pero alejado de los círculos universitarios: se trata de la reacción no esporádica (podríamos ver algo semejante quizás en Ramón Llull) de un miembro del pueblo de Dios, de la comunidad simple de los franciscanos (al menos respecto de su propio status). Se trata de una teología que responda a la necesidad de una ciencia teológica práctica que se dirija a las altas cúpulas intelectuales, pero, sobre todo, que sepa rendir cuenta del acceso a la verdad para toda clase de gente. La posición de Olivi revela un amor a la verdad que deja entrever que no es la utilización de un arma conceptual cercana a la adquisición de conocimiento, como pueda ser el entendimiento, la que nos acerca más a la verdad y nos hace «amarla», sino sobre todo el alejamiento de las lógicas de poder y de dominación del saber que ejercen las instituciones donde dicha búsqueda ha sido resuelta, especialmente, las instituciones universitarias. Es la lógica de la

devotio que Francisco de Asís aconsejaba la que realmente muestra ese amor, esa sapiencia. Y esa búsqueda es también filosófica pues nos muestran, y eso será esencial en la historia de la filosofía y del pensamiento, que ya al fin del siglo XIII y al principio del XIV la investigación filosófica no sólo se hace en la Universidad, sino en otros lugares».

3. LA ESCUELA DOMINICANA: SANTO TOMÁS DE AQUINO

Si la Orden de Hermanos Menores habían llegado a la universidad, cuando su fin último no era la defensa de la doctrina, la Orden de Predicadores, evidentemente, también llegó a las aulas universitarias. Efectivamente, habían crecido mucho en número. Su fundador tenía conciencia de la importancia de su misión universal por lo que envió a sus hermanos a las universidades nacientes de la época (París, Bolonia y Oxford) para formarse y luego enseñar. Obtuvieron así la experiencia necesaria para servir la Iglesia como predicadores de la Palabra de Dios. Como ya hemos señalado, a diferencia de los franciscanos, el enfoque dominicano del estudio (*forma mentis*) quedó en el corazón de la espiritualidad de la Orden (*forma vitae*), de modo que la primera dirige la segunda. Los dominicos llegan, pues a París en 1217 provistos de la recomendación del Papa de darles un espacio, así como un maestro regente en la universidad. Su primera casa estaba ubicada cerca de la entrada del obispado, que se elevaba entonces sobre el costado meridional de Notre-Dame frente al Sena, más tarde, en 1218, se instalarán en la Rue Saint-Jacques, en un edificio que le habían donado. El mismo año, los frailes se instalan en Lyon y en Roma (Santa Sabina). Hacia 1221 fundan en Inglaterra y en Alemania. En ese año existen ocho provincias en los que se reparten los 500 hermanos: Roma, Lombardía, Provenza, Francia, Alemania, Inglaterra, España y Hungría; ampliándose a doce en 1228: Tierra Santa, Grecia, Polonia y Dacia (Escandinavia). En 1236, los mendicantes tienen tres cátedras de teología en París de las doce que existían, dos de las cuales eran de los dominicos. En Toulousse la Santa Sede les da todas las cátedras a los mendicantes. Empiezan, pues, a destacar maestros dominicos, como es el caso de Jordán de Sajonia (1185-1237), el sucesor en el Generalato de la Orden del Fundador (1222-1237) y maestro de Alberto Bollstädt, conocido como Alberto Magno.

3.1. San Alberto Magno

Alberto Magno, conocido así por su amplia saber y obra enciclopédica, recibiendo el nombre de Doctor Universal, y Doctor Experto, por sus dotes de la ciencia que parece ser cultivó desde la infancia, nació hacia año 1200 en Lauingen en el distrito de Dilinga (Baviera) en Alemania. Fue a estudiar al norte de Italia. En 1223 estudiaba en la Universidad de Padua cuando por influencia de Jordán de Sajonia ingresa en la Orden de Predicadores. Fue enviado a Colonia a estudiar teología, terminando en 1228. Comenzó a dar clases como un lector en Colonia, Hildesheim, Freiburgo im Breisgau, Ratisbona y Estrasburgo, en esa época publicó su primer trabajo importante: *De natura boni*, también se interesa por el estudio de la astronomía. Hacia 1242 es enviado a la Universidad de París para completar su formación teológica, siendo nombrado maestro sentenciario en 1245. Uno de los alumnos es Tomás de Aquino. En 1248 Alberto Magno es nombrado regente del recién fundado *Studium generale* de la Orden en Colonia, al que le acompaña su discípulo, que terminaría siendo maestro hasta 1252. Mientras Tomás de Aquino se vuelve a París Alberto permaneció en Colonia, donde se propone comentar la obra de Aristóteles conocida hasta entonces. De 1254 a 1257 fue prior de la provincia de habla alemana, en esa época tiene que ir a París para asistir a las alegaciones contra las acusaciones realizadas por Guillermo de Saint-Amour contra las órdenes mendicantes. Entre tanto, Alberto Magno, que ha conocido la filosofía averroísta, completa su refutación sobre la psicología averroísta (*De unitate intellectus contra Averroistas*). En 1257 vuelve a Colonia donde da clases hasta 1259. Junto a otros hermanos, entre ellos Tomás de Aquino, acomete el cambio de curriculum académico en la Orden. En 1260 es nombrado obispo de Ratisbona. Regresó a Colonia en 1269 o 1270, y allí permaneció hasta su muerte, el 15 de noviembre de 1280.

Se puede definir el proyecto filosófico-teológico de Alberto Magno como enciclopédico, en el sentido de que procura una comprensión filosófica de la cultura humana. De ello es muestra su producción, no solo las paráfrasis o comentarios a la obra de Aristóteles, al estilo de Avicena, sino que también comenta (parafrasea) a otros autores como Porfirio, Boecio, Pedro Lombardo, Gilberto de la Porrée, el *Liber de causis*, y el Pseudo-Dionisio. Lógicamente realizó comentarios a las

Sagradas Escrituras y desarrolló obras propias donde mostró su visión filosófica, científica y teológica. El trabajo de Alberto Magno supone un paso decisivo en la recepción cristiana de Aristóteles en Europa Occidental; pero ello no le llevó al olvido del neoplatonismo, que comentó con profundidad.

La obra de Alberto Magno es vastísima, tenemos: 1) Comentarios a la Sagrada Escritura, como las Glosas (*postillae*) sobre los Salmos y los profetas, comentarios a los Evangelios y al Apocalipsis. 2) Comentarios filosófico-teológicos. El *Comentario al Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo*, obra obligatoria para cualquier maestro sentenciario. Los *Comentarios a las obras de Dionisio Areopagita*, fruto de su enseñanza en Alemania, signo de la recuperación del *Corpus dionysicum*. Los *Comentarios (Paráfrasis) de Aristóteles*, a la lógica y a la Física (*Physica, Do coelo et mundo, De natura locorum, De causis propiretarum elementorum, De meteoris, De mineralibus, De vegetabilius, De animalibus, De anima*, donde retoma el *De sensu et sensato*, *De memoria et reminiscencia*, *De intellectu et intelligibili*, *De natura et origine animae*) pasando por la Metafísica (*Metaphysica*, *De causis et procesu universitatis*), la moral (*Ética Nicomaquea*, *Super Ethica commentum et quaestiones* y los *Politicorum libri*) incluyendo el pseudoaristotélico *Liber de Causis*. 3) *Quaestiones*, como la conocida como *Summa de creaturis*, y obras filosóficas propias como, *Problemata determinate*, *De fato*, *De XV problematibus*, *De natura boni*, *De sacramentis*, *De incarnatione*, *De bono*, *De quattuor coaequaevis* y *De homine*. 4) Ya al final redactó una *Summa theologiae de mirabilis scientia Dei*, en la que está inserto el opúsculo *De unitate intellectus contra averroistas* , de 1256

a) Filosofía y teología

La labor enciclopédica y sintética de los saberes humanos de Alberto Magno a partir de la recuperación de Aristóteles, teniendo en cuenta la óptica del *Liber de causis* y Avicena, proporciona una lectura que trasciende el mismo comentario en forma de paráfrasis para ir elaborando un pensamiento doctrinal propio, donde completar las lagunas de la filosofía del Estagirita. Esta elaboración cuidadosa de la filosofía aristotélica no está desconectada de la teología, pero se declara distinta.

De este modo, diferenciadas la filosofía, de la teología, la filosofía natural no obstaculiza al desarrollo de una visión cristiana filosófica del orden natural. El Doctor Universal es consciente de que los principios que derivan de la filosofía (natural y metafísica) y que los de la teología son diversos, como lo son los ámbitos de discusión. Así, la filosofía natural tiene su método propio que parte de los datos empíricos, extrayendo conclusiones mediante el uso de la lógica inductiva y deductiva. Por su parte, la metodología teológica descansa en los datos que tienen como fuente la Revelación (Sagrada Escritura y los Padres de la Iglesia). Esto supone que el campo de estudio y la metodología de la cultura humana es distinto al de la cultura teológica, pero no son contradictorios, ni están desconectados. El hombre persigue ambos dominios para alcanzar su propio bien, si bien la filosofía no se puede reducir a su relación auxiliar de la teología.

b) Metafísica y cosmología

Dentro de la filosofía, Alberto Magno concede un lugar destacado y principal a la metafísica, que es, desde el punto de vista aristotélico, la ciencia de las sustancias separadas, del existente concreto. La metafísica es, según escribe en la *Metafísica* y siguiendo una lectura aristotélica leída desde el peripatetismo de al-Fârâbî y Avicena «la ciencia divina que perfecciona el intelecto según aquello que en nosotros hay de divino». A ella se subordinan todas las otras ciencias. La metafísica de Alberto Magno tiene una base aristotélica, pero está condicionada por el neoplatonismo que le viene de la mano de su conocimiento del peripatetismo a través de Avicena, pero especialmente del *Liber de causis*, creído como aristotélico y del uso que hizo del Pseudo-Dionisio para intentar comprender mejor y corregir el *Liber*.

Alberto Magno establece una estructura jerárquica de la realidad donde la creación se presenta como un proceso de emanación de las formas por parte de Dios. Así, pues, en el *De causis et processu universitatis* la creación se entiende como un proceso de emanación a partir de la idea de *fluxus* y de *processus*. En este proceso de salida y vuelta (*egressus-regressus*) Alberto favorece el regreso, toda vez que Dios, absolutamente trascendente, entendido como Bien, no es solo la causa primera sino también la causa final.

Dios en cuanto causa primera es luz pura y primaria: la existencia se identifica con la esencia. Como bien y pura luz crea el mundo y atrae todo hacia sí. Privilegiando el regreso, Alberto depura el neoplatonismo de los elementos emanantistas a favor de la doctrina de la creación. Siendo luz pura increada crea un mundo ordenado que refleja esa luz. Dios es, también, causa, fuente y origen de todas las formas. Alberto rechaza el hilemorfismo universal. Los seres creados son siempre un compuesto donde las formas está presentes atendiendo su perfección en el bien, que en los seres espirituales, excepto el hombre, sin materia es directa, y en los seres dotados de elementos materiales dependen de la intervención de las esferas celestes.

La base aristotélica, a partir de la distinción aviceniana de esencia (*quod est*) y existencia (*quo est*), de Alberto Magno en la descripción del esquema metafísico creacionista explica el paso de la unidad a la multiplicidad moldeando la difusión del ser y llevándole a afirmar, tras retomar la doctrina boeciana de lo concreto, que el ser creado se compone de esencia («aquello por lo que la cosa ‘es’») y existencia («realidad actual –*actus*– que la esencia tiene en aquello que es»), de modo que el existente concreto se da solo como ente. Así, Alberto distingue cuidadosamente a Dios de las creaturas. En Dios, como hemos señalado, la existencia se identifica con la esencia; por su parte la creatura es un existente concreto, un ente, entendido como una existencia dada por Dios, que le confiere la esencia, lo que es como concreto existente.

El rechazo de la doctrina del hilemorfismo universal le lleva a afirmar que en el ente se realiza la forma universal, su fundamento de entidad. Por una parte, la forma se da en el ente concreto, y, por otra parte, la forma determina qué sea lo que es el ente. En su teoría hilemórfica de los seres materiales, san Alberto explica que el paso de la potencia de la materia a la actualización por la forma no implica pura privación de la potencia (como entendía Aristóteles), sino que la materia de algún modo tiende a ser informada teniendo «un algo de la forma» (*aliquid formae*). De este modo, las formas están incoadas en el ente a la espera del regreso al último bien. La materia no es, pues, tanto un principio de individuación, como «un sujeto primero de aquello que es (*quod est*, esencia)».

Las creaturas espirituales, a la excepción del hombre, no están dotadas de un elemento material, siendo la esencia (*quod est*) el sujeto primero de cada cosa al modo de materia prima aristotélica.

Desde esta metafísica, Alberto Magno explica la donación de la existencia a las creaturas como la procesión de la Primera causa, que como hemos señalado, es luz primordial. Se establece una jerarquía de luz en la que se encuentra en primer lugar, los seres meramente espirituales: las órdenes angelicales (*Jerarquía celeste* Dionisiana) y las inteligencias, también jerarquizadas a partir de la Primera Inteligencia que presenta la unidad contemplativa del cosmos, pero sin formar una unidad de intelectos, pues cada alma tiene su propio intelecto, rechazando así Alberto Magno la teoría averroísta. Las inteligencias mueven los cielos, instrumentos de la primera causa sobre la materia, e iluminan el alma humana. Los ángeles unidos a los cuerpos no dependen de estos para existir, no conocen ninguna materia espiritual. El alma humana se eleva a la contemplación desde su propia inteligencia. El descenso termina con la jerarquía del reino animal, de las plantas y los materiales sustentados todos en los elementos.

Esta jerarquía de *egressus* cuyo protagonismo es, como hemos señalado, el *regressus*, permite a san Alberto Magno presentar una demostración de la existencia de Dios, siempre *a posteriori*, siguiendo el modo de conocer ya que se puede remontar a la primera causa recorriendo hacia arriba el *fluxus*. Es decir realizando el recorrido de abstracción de la realidad empírica, pero no utilizando una hermenéutica de la imagen (vestigios imagen, semejanza) como en Buenaventura, por ejemplo. San Alberto es consciente de que esta explicación del proceso del uno a lo múltiple, a partir de la física, aunque explicado desde la prevención creacionista, no deja de tener un componente fuertemente dominado por la necesidad que choca con la creación voluntaria y libre del mundo por parte de Dios. Es consciente, pues, de la insuficiencia de los argumentos físicos para explicar la creación del mundo.

c) Naturaleza y ciencia

El cosmos tiene, así, una lectura integrada en la metafísica y deriva hacia la física. Alberto Magno es consciente de la importancia del estudio de la ciencia. Y en su empeño destacó, especialmente, en el dominio de

la filosofía de la naturaleza y de la ciencia de la naturaleza. El Doctor Experto desea comprender, describir y explicar la naturaleza sistemáticamente tanto en sus fenómenos, como en sus procesos y causas. La naturaleza es, pues, un concepto que Alberto estudia y evoluciona. En un principio en su *De natura boni*, pensada como un tratado más bien teológico sobre el bien, «naturaleza», tiene una referencia antropológico-ética, tomada de la tradición filosófica (platónica, estoica...) y teológica (los comentarios del *Hexaëmeron* geníasico de Agustín, o el Pseudo-Dionisio). Se entiende como una realidad del ser que ha sido creada en su totalidad por Dios con un orden constitutivo de sus relaciones internas y externas y de sus realizaciones. De esta forma, Alberto aseguró la validez teológica de una reflexión realizada desde Aristóteles sobre la recta medida de la naturaleza. En este sentido, Alberto empieza a interesarse por la naturaleza para dar mejor respuestas a las cuestiones que surgen del relato teológico (Escrituras y *Comentario* a Pedro Lombardo), pero en la medida en que estas respuestas utilizan no solo la teología y la filosofía, sino también una base de teoría de la ciencia y de ciencia de la naturaleza, va estableciendo la independencia de cada una de ellas, lo que no significa que piense que son disciplinas atomizadas. En este sentido armoniza el punto de vista cristiano con la psicofisiología de los sentidos, la doctrina del intelecto y de su objeto, la influencia de la luz en el conocimiento. La naturaleza en el alma humana tendrá en cuenta los aspectos fisiológicos y psicológicos.

El hecho de que la naturaleza pueda ser estudiada como ciencia (natural) es posible en la medida en que esta mantenga su estatus científico, es decir capaz de remontar el estudio de los particulares, y llegar a la demostración de causas universales de las clases definidas (*species*), determinando la necesidad de los atributos comunes en un sujeto dado. Pero en Alberto si la ciencia precisa de poder aplicar un método adecuado a las cosas particulares, esta no deja de trabajar sobre los particulares y, por lo tanto, sobre hechos empíricos, y la relación del sujeto con sus atributos. Los hechos empíricos ayudan a Alberto a repasar y organizar las *auctoritates* de las diversas ramas de la ciencia natural. Armado de esta métodología, Alberto estudió la naturaleza al modo de las «ciencias naturales»: el cielo, la tierra, la generación y la corrupción, los meteoritos, los minerales, los animales, las plantas.

A este estudio de la naturaleza física, Alberto Magno añade elementos de astrología y de magia (sin caer en la magia negra), de modo que a los elementos científicos añade una coherente descripción astrológica y mágica. Ambas son dos ciencias que se fundan en la concepción metafísica y física. Por ejemplo, respecto del cosmos presenta entre medias de la metafísica y la física el concurso de la astronomía (incluida la astrología), al menos así lo expresa en su *Speculum Astronomiae*. (manteniendo la hipótesis de su autoría). La astronomía nos permite ver el modo en que el mundo celeste trasmite al mundo creatural sublunar la *virtus* de la Causa Primera. El problema de la astronomía surge cuando es ciencia astrológica y como tal afirma la influencia no estrictamente biológica de los astros en los cuerpos terrestres, es decir, en el modo en que puede cambiar y variar el comportamiento psíquico forzando la voluntad (y la libertad) de las personas. El autor del *Speculum* (mantengamos a Alberto) lanza la hipótesis de que sea la posibilidad de conocimiento de los actos futuros de las conjunciones astrales es una manifestación astrológica de la Providencia divina.

d) Psicología

Dentro de la naturaleza, san Alberto estudia con cuidado la naturaleza humana constituida de cuerpo y alma. Ello le lleva a estudiar sus relaciones y las funciones propias del alma (la psicología) donde el intelecto tiene un papel muy importante, pues es la potencia que identifica de forma especial al hombre. El la teoría del hombre aparecen la fuente platónica (presente más en la *Suma teológica*) y aristotélica (*Suma sobre las creaturas,* la parte *De homine* y el *De anima*). En este sentido, el alma puede ser definida platónicamente como una sustancia espiritual e inmortal, una forma capaz de existir de modo independiente del cuerpo. Pero el Doctor universal también explica aristotélicamente el alma usando la teoría hilemórfica donde el alma el es acto de un cuerpo como principio que anima el cuerpo, siendo así una relación funcional del cuerpo. Esta tendencia es una función, no la esencia del alma. Alberto usa la solución de Avicena (y no alejada de Agustín) para salvar la incompatibilidad de las posiciones de Platón y Aristóteles. El alma es responsable de su existencia (*quod est,* en tanto que motor aristotélico), cuya formalidad última, su esencia (*quo est*) es el intelecto por el que gobierna el cuerpo (al modo platónico).

Pero si el intelecto pilota al hombre al modo platónico, la actividad del intelecto es explicada siguiendo a Aristóteles, si bien teniendo presente la lectura del peripatetismo musulmán de Oriente (al-Fârâbî y Avicena) y de Occidente (Averroes). Como señalamos anteriormente, contra el averroísmo, Alberto Magno no acepta la unidad del intelecto agente separado. En el alma humana, en cuanto intelecto, existen dos potencias: el intelecto agente y el intelecto posible. El intelecto posible se puede actualizar con el concurso de los sentidos, pero esto no es estrictamente necesario, pues el intelecto no precisa del cuerpo para funcionar. El estímulo preciso de actualización del conocimiento es la iluminación por el intelecto agente que es quien hace posible la forma inteligible de los fantasmas constituidos a partir del contenido de los sentidos. En este punto aparece la tesis fundamental del Doctor Universal que tendrá gran eco en la escuela dominicana: la doctrina greco-árabe del intelecto adquirido (*intellectus adeptus*). El Doctor Universal explica la conjunción o relación existente entre el alma humana («intelecto especulativo» y único) de cada uno y el Intelecto agente separado universal. En la medida en que el intelecto humano es capaz de formar los inteligibles, de modo que el intelecto especulativo se actualiza por la acción eficiente del Intelecto agente, y que el intelecto adquirido se hace forma del alma, se posibilita esta conjunción entre al alma humana y el Intelecto agente separado. En este estado el alma alcanza la vida teorética, fuente de felicidad. El intelecto humano en cuanto intelecto asimilado (*intellectus assimilativus*) es capaz de contemplar las formas separadas. En este sentido, mediante la doctrina del entendimiento adquirido Alberto Magno se aleja de la visión de Avicena y el Pseudo-Dionisio que reclamaba el concurso de la iluminación divina ante la incapacidad del intelecto posible y agente en el hombre para alcanzar el conocimiento de los inteligibles. La teoría de la conjunción será repetida tanto en Dietrich de Freiberg (1250-1310) como del Maestro Eckhart (ca. 1260-ca. 1327).

La influencia del pensamiento de Alberto Magno no se circunscribe, pues, al hecho de ser el maestro de Tomás de Aquino, sino que tuvo un gran influjo en el pensamiento dominicano y secular en el terreno de su saber enciclopédico y la adopción de una arquitectónica del saber en la que existe una apuesta decisiva del uso de la razón en sus diversas vertientes: filosófica, teológica y científica.

3.2. Santo Tomás de Aquino

Santo Tomás de Aquino, conocido como Doctor Angélico, nació entre 1224 y 1225 en Roccasecca, en el Reino de Nápoles, a mitad de camino entre Roma y la ciudad de Nápoles, en el seno de una familia que gozaba de importantes conexiones políticas. De pequeño fue enviado a estudiar al monasterio de Monte Casino. Más tarde, fue a la Universidad de Nápoles en 1224, allí conoció el nuevo pensamiento de Aristóteles, y, también, tomó contacto con la nueva Orden de Predicadores, tomando el hábito en 1244, con las reticencias de la familia que le llega a retener durante un tiempo.

Ya dominico fue enviado al convento de Saint Jacques de París donde realizó sus estudios de teología siendo, como ya señalamos, discípulo de Alberto Magno y acompañándolo a Colonia en 1248. En la compañía del Doctor Universal profundiza en el conocimiento de Aristóteles y de la filosofía natural. En 1252 regresa a París, completando sus estudios teológicos. En 1256 tuvo que hacer frente, como otros mendicantes a la polémica con los maestros seculares de la Universidad de París. Santo Tomás ocupó la cátedra dominicana de Teología en la universidad durante tres años, iniciando en 1259 un periplo por ciudades italianas ocupando diferentes puestos docentes: Nápoles (1259-1261), Orvieto (1261-1265), Roma (1265-1267) y Viterbo (1267-1268). Por tercera vez va a París donde permanece hasta 1272, esta vez reclamado para discutir en la polémica contra los mendicantes y en la polémica averroísta. En 1272 se dirige a Nápoles y un año más tarde, algo sucedió el 6 de diciembre en la eucaristía de la festividad de San Nicolás, que le lleva a tomar la decisión de abandonar la vida académica y dedicarse a la vida contemplativa («No puedo hacer nada más. Todo lo que he escrito parece paja en comparación con lo que he visto»). Falleció el 7 de marzo de 1274, en el monasterio de Fosanova, camino del concilio II de Lyon.

Tomás de Aquino fue un autor muy prolífico (más de ocho millones de palabras contabilizadas) en sus 25 años de intensa actividad académica. Escribió profusamente sobre Sagrada Escritura, Teología y Filosofía. Enumeramos algunas de las más importantes relativas a la filosofía. Siguiendo la división de obras propuesta por el *Corpus thomisticum* (cf. bibliografía general) tenemos:

I. OPERA MAIORA

— *Scriptum super Sententiis* (1252-1256).

— *Summa contra gentiles* (1259-1264/5): No parece que el título de esta obra le haya sido dado por Tomás. El íncipit del manuscrito es *Liber de ueritate catholicae fidei contra errores infidelium*. Su objeto es Dios y lo que le pertenece; se trata, por tanto, de una obra de teología pero con múltiples referencias filosóficas.

— *Summa theologiae* (1265-1273): Aunque inacabado, este tratado es habitualmente considerado como la obra maestra de Tomás. Se trata de una obra pensada para la instrucción de los "principiantes" en la verdad católica. Dividida en tres partes (la Segunda, a su vez, en dos) acaba abruptamente en la cuestión 90 de la Tercera Parte.

II. QUAESTIONES

1. *Quaestiones disputatae:*

— *De veritate* (1256-1259): Además de la verdad, esta larga obra trata también de muchas otras cuestiones concernientes al conocimiento divino, humano y angélico, al bien, al libre albedrío, las pasiones, la gracia y la justificación.

— *De immortalitate animae* (~1259?).

— *De potentia* (1265-1266).

— *De anima* (1266-1267).

— *De spiritualibus creaturis* (1267-1268).

— *De malo* (1269-1271).

— *De virtutibus* (1271-1272).

— *De unione uerbi incarnati* (1272).

2. *Quaestiones de quolibet*: I-XII (VII-XI: 1256-1259; I-VI and XII: 1268-1272).

III. OPUSCULA

1. *Opuscula philosophica:*

— *De ente et essentia* (~1252-1256).

— *De principiis naturae* (~1252-1256).

— *De unitate intellectus contra Averroistas* (1270).

— *De aeternitate mundi* (1271).

— *De substantiis separatis* (1272-1273).

2. *Opuscula theologica:*

— *De articulis Fidei.*

— De rationibus Fidei.

— *Super Decretales.*

— *Principium «Rigans montes de superioribus» et «Hic est liber mandatorum Dei»*: Se trata de dos lecciones inaugurales dadas cuando Tomás se convirtió en Maestro en 1256.

— *Compendium theologiae seu brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum* [inacabado] (1265-1267, 1272-1273).

IV. COMMENTARIA

1. *In Aristotelem:*

— *Sentencia Libri De anima* (1267-1268).

— *Sentencia Libri De sensu et sensato* (1268-1269): Reúne los comentarios al *De sensu et sensato* y al *De memoria et reminiscencia.*

— *Expositio libri Physicorum* (1268-1270).

— *Sententia super Meteora* [inacabado] (1269).

— *Expositio Libri Peryermenias* [inacabado] (1270-1271).

— *Expositio Libri Posteriorum* (1271-1272).

— *Tabula Libri Ethicorum* [inacabado] (1270).

— *Sententia Libri Ethicorum* (1271-1272).

— *Sententia Libri Politicorum* [inacabado] (1269-1272).

— *Sententia super Metaphysicam* (1270-1272).

— *Sententia super librum De caelo et mundo* [inacabado] (1272-1273).

— *Sententia super libros De generatione et corruptione* [inacabado] (1272-1273).

2) *In neoplatonicos:*

— *Super librum Dionysii De divinis nominibus* (1266-1268).

— *Super Librum De causis* (1272-1273).

3) *In Boethium:*

— *Super Boetium De Trinitate* [inacabado] (1257-1258/9).

— *Expositio libri Boetii De ebdomadibus* (1258/9?).

a) Filosofía y teología

Tomás de Aquino no realizó ninguna exposición sistemática de la filosofía al modo como lo hizo en la teología. Su pensamiento, siguiendo a su maestro san Alberto Magno, distinguió (1) entre el ejercicio racional disciplinar, que tiene como fuente solo la razón humana que ocupa la filosofía y (2) el ejercicio racional que tiene como fuente la Revelación que ocupa a la teología. Esta distinción no supone una divergencia insalvable entre filosofía y teología, puesto que, existe una inevitable concordancia entre la «luz natural de la razón» y la «luz de la fe», pues ambas derivan de un mismo principio: Dios. De esta forma, la filosofía aristotélica es la expresión perfectiva, acabada y encarnada de la razón del hombre que es imagen de Dios. A esto se le suma que la teología utiliza la filosofía para realizar su ejercicio racional argumentativo. Así, Tomás de Aquino promueve el carácter científico (entiéndase racional) de la teología, no solo de la dogmática (la propia de los contenidos del *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo), sino también de los Comentarios exegéticos.

Por otra parte, Tomás de Aquino es consciente de que también existe una diferencia no tanto en los objetos de ambas disciplinas, como en la órbita de estudio. La filosofía se centra en lo natural. La teología, sin embargo, en lo sobrenatural. Así, pues, la misma realidad puede ser

tratada de forma diferente si se estudia desde la filosofía o desde la teología. Es el caso de la «naturaleza» que considerada filosóficamente lleva a la investigación de la cosa en ella misma, y considerada teológicamente hace referencia a Dios creador.

De este modo, Tomás de Aquino, aunque es teólogo, escribe obras filosóficas, comentarios filosóficos (Aristóteles, el Pseudo-Dionisio…) y, en relación a lo que hemos señalado, en muchas de sus obras de comentarios bíblicos y teológicas se reconocen discusiones de marcado carácter filosófico.

La razón, por lo tanto, es un instrumento que prepara la mente del hombre para recibir la fe proveyéndole de verdades que la fe presupone (*praeambula fidei*). Para ello presta sus instrumentos dialécticos de forma que la teología reciba y utilice un sistema proposicional, de modo que la razón ayuda a explicar y desarrollar las verdades de fe proponiéndolas en un lenguaje científico, por lo que los datos de la ciencia y de la filosofía, ayudan a comprender mejor las verdades de la fe.

b) Metafísica

El teólogo trata sobre Dios Uno y Trino, creador (en un acto voluntario) y providente (mediante mediaciones y orientando su historia, como historia de salvación), es decir, que cuida de su obra atrayéndolo hacia sí. La explicación de estos elementos teológicos, que nacen del hecho revelado, implican elementos metafísicos y físicos en una óptica sobrenatural que no puede soslayar, a su vez, su implicación natural. Así, la metafísica y la filosofía natural salen al encuentro de la teología. Esto supone que Tomás de Aquino no puede obviar las tradiciones platónicas, más cercanas a la lectura teológica, aunque no se puedan confundir; ni, por supuesto, la especulación filosófica de Aristóteles, que no solo trata de la filosofía natural, de la física, sino de la filosofía primera. En este sentido, de modo natural o sobrenatural, la metafísica y la teología natural (la reflexión sobre lo divino desde la razón) tienen que hacer frente a la cuestión sobre el «ser en tanto que ser», siendo Dios el primer y absoluto ser, causa de la totalidad de los entes, en un movimiento de *egressus-regressus* en la que participan los entes creados. Tomás de

Aquino pensará a Dios racionalmente (Teología natural), a partir de unos principios metafísicos (Metafísica).

Tomás de Aquino propuso un discurso propiamente filosófico sobre el realidad. La cuestión del ser en cuanto que es aparece de forma inevitable al entendimiento humano. La noción de ente es la primera de cuantas adquiere nuestra inteligencia, puesto que cualquier cosa que percibimos se nos muestra en primer lugar como algo que es. Digamos para aclarar que «ente» y «cosa» no es lo mismo en Tomás de Aquino. En *De veritate* dice expresamente que «el nombre de *ente* se toma del acto de ser, el de *res* (cosa) se refiere a la quididad o *esencia* del ente» (recordemos que ente es el participio activo del verbo *esse* que es la traducción del griego de *einai* del verbo *to ón*). Es decir que las cosas que son (*ens*) abrazan el ser: el ente es «lo que es» (*id quod est*) y en este caso designa lo que posee una esencia. Lo más inmediato al entendimiento –lo más evidente– es que las cosas son. La noción de «ente» (la cosa existente) aparece como primordial. El ente en cuanto que es algo (*id quod*) que es (*est*) implica un sujeto (*esente*) y un acto. El ente significa de modo principal la cosa que es en cuanto que tiene ser, y, por lo tanto, el ser de esa cosa, el acto de ser. Por lo tanto, también el ser de la cosa, lo primero que la inteligencia humana advierte es que algo existe.

Ahora bien, el ente se puede decir de manera conceptual (como ente lógico o *conceptus entis*) o siendo extramental (como ente real). Es decir que la entidad tiene una existencia conceptual o extramental, lo que significa que no todo lo pensado existe realmente. El ente lógico no implica existencia real extramental. La relación entre conceptos que expresamos verbalmente mediante la cópula «es» no lleva nada más que una vinculación existencial. Su verdad no descansa en «la adecuación a la realidad» (definición de verdad), sino en la corrección de la conexión conceptual. Los entes lógicos no tienen por qué ser sustancializados. La universalidad conceptual no implica por sí universalidad real, si bien en el proceso cognoscitivo abstractivo se forman en base real (en la realidad) conceptos universales. Este sentido conceptual se entiende como el ser en su generalidad, es decir, el acto de ser común al conjunto de entes adquirido tras el proceso de abstracción como veremos más tarde. Esto nos lleva a una breve consideración sobre la cuestión de los universales

Universales. Tomás de Aquino adopta el realismo moderado: una actitud entre el realismo exagerado y el nominalismo extremo. Su respuesta tiene en cuenta las formulaciones de Avicena que afirmaba la tres estados de naturaleza: según el ser que tiene en los singulares, según su ser inteligible, según una consideración absoluta sobre lo que le pertenece por sí (*Quodlibet* 8, q.1, a.1) y la distinción neoplatónica de los tres estados del universal: «el universal *ante rem* (antes de la cosa) es causativo, es causa de las cosas, como un artesano tiene en su espíritu una forma universal de donde produce por semejanza una pluralidad; el universal *in re* (en la cosa) es el que es predicado de las cosas, como la naturaleza común que existe en las cosas; el universal *post rem* (después de la cosa) es algo abstracto a partir de las cosas» (*II Sentencias*, dist.2, q.2, art.2). Para Tomás el universal es concepto y existe sólo en la mente, pero con fundamento *in re* (en la cosa). Defiende, pues, que los universales no están formalmente en los individuos, pero sí se da en éstos un fundamento para que, a partir de él, la mente pueda formar por abstracción los conceptos universales (entendimiento agente) y de ahí poder conocer universalmente (entendimiento posible).

Pero el ente metafísico es el ente real. Y como hemos iniciado la exposición, toda realidad –tanto el mundo, como Dios– es ente, porque el mundo y Dios son, existen. Ante esta percepción, al hombre le asalta la cuestión sobre la forma de ser de Dios y si esta es similar a la del hombre, o lo que es lo mismo si Dios que es causa de los entes, es un ente más o está más allá de los entes como Ser (ser puro no compuesto por esencia), siendo la causa del ser de los entes sin ser la causa de su propio ser. Esto le lleva a varias cuestiones.

Acto-Potencia. Al ser se accede en Tomás de Aquino, por la experiencia. Pero esta nos descubre que el ente está inmerso en el devenir. Es decir, que la realidad cambia. Y eso, siguiendo Tomás de Aquino a Aristóteles, se explica a partir de dos constitutivos metafísicos (no meras nociones o ideas): acto y potencia.

(1) «Acto» implica terminación del ser de una cosa, tanto entendida como «entelequia», como el mismo hecho de existir o todavía el hecho simple de actuar. En el orden trascendental, el acto es la posesión de la existencia (*esse*). En este sentido, el acto es el fundamento ontológico de

la acción causal. Existe la posibilidad de una actualidad ilimitada, un acto puro, pero la posibilidad de su pensamiento no lleva al conocimiento de su existencia sin previa demostración. Esta premisa es la que subyace en las vías *a posteriori* de la existencia de Dios.

(2) «Potencia» implica lo que puede ser determinado por un acto, o por el paso al acto. Es, pues, es la ordenación al acto, principio de cambio, pues la mudanza o el movimiento es tránsito de la potencia al acto. En el orden trascendental, la potencia es «esencia». La potencia no se puede dar sola sin actualidad, supone, pues, en cierto modo una falta de conclusión ontológica, ya que implica siempre la recepción de un perfeccionamiento. El principio de la acción es siempre un acto de ser, no una potencia.

Materia y forma. Tomados también de la filosofía aristotélica, Tomás de Aquino establece el correlato en el campo predicamental de acto y potencia en los constitutivos de ser: forma y materia. (1) La «forma» es el principio intrínseco y constitutivo de un ser, lo que hace que una cosa sea lo que es. (2) La «materia» es lo que en un ser recibe de la forma, es decir una determinación. Si en el orden transcendental, el acto es «existencia» (*esse*) y la potencia «esencia» (*essentia*); la forma (sustancial o accidental) es, por tanto, potencia. En el plano categorial (o predicamental), la forma es acto: circunscribe la existencia (*esse*) como *forma essendi*.

Esencia-existencia. El ente real se construye a partir de dos conceptos básicos que ya hemos señalado: la «esencia» (*quod est*) y el «acto de ser» o existencia (*quo est – actus essendi*).

(1) La esencia es, como hemos visto, el aspecto formal de una cosa y su principio potencial. La esencia es aquello que hace que una cosa sea lo que es –lo que hace que el hombre sea hombre (animal racional)– e implica un «modo de ser». La esencia tiene una serie de notas fundamentales por la que se distinguen los diferentes entes, más allá de otras determinaciones accidentales. Podría acabarse la especie humana, pero lo que define al hombre (su esencia) permanecería. Por lo que la existencia –que implica el aspecto actual, el hecho de que las cosas existan, su acto de ser– es diferente a su esencia.

(2) La nota común a todos los seres creados es que están compuestos de esencia y *esse*. La existencia es la actualidad de una sustancia, no es así mismo algo subsistente. Esto que es verdadero en los seres creados no rige en Dios. Es la composición lo que distingue a Dios de las creaturas. En Dios la esencia se identifica con el ser, «es su propia existencia» (*ipsum esse subsistens*) mientras que en lo seres creados la esencia significa potencia de ser: lo que pueden ser (*id quod potest esse*). Dios existe, así, en virtud de su propia esencia (Ser necesario), mientras que las creaturas su esencia no se identifica con su existencia, podrían no existir (seres contingentes). El mundo de los seres contingentes podría no existir, puesto que no existe en virtud de sí mismo.

En este sentido, la diferenciación entre esencia y existencia como modo de ser lleva al Doctor Angélico a realizar una lectura de la teoría aristotélica del acto y de la potencia, de la que hemos hablado. El acto se afirma como acto de ser con prioridad absoluta sobre la potencia, liberada de la identificación inmediata con la materia y dispuesta a significar ante todo el sujeto del acto, es decir, aquello que es capaz de recibir la perfección del acto.

Los seres creados se definen por su finitud y por la sujeción a la composición entre esencia y *esse*. La esencia de los seres creados, finitos, contingentes, la constituye el compuesto sustancial de materia y forma. La materia del compuesto se entiende de forma absoluta, no como materia en cuanto principio de individuación (*materia signata*). Consecuentemente, el ente creado se actualiza, por una parte, sustancialmente en cuanto individuación en el modo en que la materia se actualiza por la forma (en el modo en que el hombre se actualiza en su humanidad); y, por otra, en cuanto suprema determinación de la materia general como actualización del compuesto sustancial (esencial), es decir, en cuanto que acto de ser (*esse*) de la esencia, que hace que lo que es sea.

Esta distinción es importante a la hora de entender la actualización de los seres sujetos a generación y corrupción y los seres celestiales, que no actualizándose en la materia del compuesto sustancial si se actualizan en su «acto de ser».

Sustancia y accidentes. Acabamos de hablar en la distinción entre esencia y existencia sobre la mutación del compuesto sustancial. Ello nos

lleva a recordar lo que Tomás de Aquino refiere respecto al modo de ser como sustancia y accidentes. El maestro dominico sigue también aquí el distingo aristotélico en el que en la esencia se involucran dos aspectos, puesto que este puede ser sustancial o accidental. Si bien se dice con más propiedad esencia en relación a la sustancia (que tiene la razón en sí), pues accidente implica ser o inherir en otro (sustancia), los accidentes (que tienen en sí sustancia) se presentan como coprincipios de la sustancia en quien existen (*esse in*, *inesse* o *esse inherientae*): tienen sustancia (*ratio essendi*), pero en dependencia de la sustancia (*ab alio*).

Cuando la sustancia designa el modo de existir en cada una de los seres singulares hablamos de sustancias primeras. Cuando hablamos de la consideración abstracta (universal) de la esencia de una sustancia primera, hablamos de sustancias segundas. Así, la sustancia primera es el individuo (Sócrates) y la sustancia segunda es la naturaleza (hombre).

En perspectiva lógica los accidentes designan las características no sustanciales del individuo (que puede o no darse), mientras que las características de la especie (que han de darse, pero no son sustanciales) reciben el nombre de «propiedades».

Analogía del ser: Como hemos señalado previamente, existen modos de ser diversos: el ser necesario y el ser contingente. Surge una reflexión sobre la relación entre el ser de Dios Uno y el de la multiplicidad de los seres creados que son semejantes a Dios y que tienden a él en un esquema de salida y retorno –*egressus-regressus*– (metafísica dionisiana) y que afecta al modo de predicar el ser en Dios y en las creaturas. Tomás de Aquino intenta refutar el monopsiquismo de Averroes, afirmando que a la hora de nombrar a Dios, el ser en cuanto ser no es unívoco, ni equívoco, sino análogo. Para ello recupera la doctrina de Avicena y Averroes en un contexto ontológico (el del ser aplicado a los seres creados) y teológico (unidad de atribuciones de los términos categoriales a Dios Creador a las creaturas).

Tomás de Aquino rescata la afirmación aristotélica de la analogía en el que el ser (*esse*) se dice de diferentes maneras. Efectivamente, el ser de Dios (aseidad, ser a sí – *esse a se*) es distinto al de la creatura (ser por otro – *esse ab alio*), como es diferente el de la sustancia (ser en sí – *esse per se*) y el del accidente (ser en otro – *esse in alio*), o el de los individuos

según sus especies. Así Tomás es consciente de que en las diferentes formas de designar algo existe un orden regulado entre los cuales hay un sentido que es primero al resto. Pero al hablar de la sustancia, esta tiene en sí un sentido primario dentro de la ciencia.

El ser no se predica de *forma unívoca* de modo que no es lo mismo en un conjunto de las cosas, es decir, contiene en sí el conjunto de las determinaciones específicas. Podemos ver, según Tomás de Aquino, que el ser de la sustancia, que subsiste, no es lo mismo que el ser del accidente, que necesita de una sustancia para subsistir. Tampoco se predica el ser de *forma equívoca*, por lo que no es diferente en el conjunto de las cosas, puesto que estas son. El ser es desde un cierto punto de vista idéntico en el conjunto de las cosas. El ser, pues, se predica de *forma análoga*.

Que el ser se predica analógicamente significa en Tomás de Aquino distinguir tres formas (*Summa contra gentiles*). (1) El ser se puede predicar analógicamente «a uno diferente» (*ad unum alterum*), como «sano» en relación a animal y al remedio: en relación a los efectos («sanativo»). El término predicado dice «en primer lugar» en el orden del conocimiento y en «segundo lugar» en el orden de la cosa (en el Aquinate el orden de las modalidades lógico-epistemológicas no es intercambiable con el de las ontológicas). (2) El ser se puede predicar analógicamente «a uno de los mismos» (*ad unum ipsorum*), donde el término «ser» es relativo a la sustancia y al accidente. En este modo de predicación, el término predicado se dice «en primer lugar» de lo que está primero en el orden de la cosa, como es el caso de la sustancia. (3) En relación a la analogía divina se distingue «a uno de los mismos» (*ad unum ipsorum*) como «justo» en relación a Dios y a las creaturas, es decir como un tipo intermediario entre los dos primeros, de modo que siendo el primero en el orden de la cosa, como la sustancia, también es en Dios en los efectos como el remedio («sanativo») del primero, es decir, es, a la vez, primero en el orden de la cosa y del conocimiento. En el concepto de analogía divina aparece en el *De veritate* el distingo de la analogía de proporción (*convenientia proportionis*) que se da entre las cosas en cuanto «poseen una proporción mutua por el hecho de tener una distancia determinada u otra relación recíproca, como por ejemplo el dos respecto a la unidad por el hecho de ser su doble» y la analogía de proporcionalidad (*convenientia proprotionalitatis*) que explica la relación de dos proporciones:

«considera la conveniencia recíproca no de dos cosas que son entre sí proporcionadas, sino más bien la conveniencia de dos proporciones entre sí, como por ejemplo el seis conviene con el cuatro por el hecho de que lo mismo que el seis es el doble de tres, así el cuatro es el doble de dos; la primera relación es de proporción, la segunda en cambio es de proporcionalidad».

Entre Dios y las creaturas no existe, pues, ni identidad (la predicación unívoca anula las diferencias) ni equivocidad de los términos (que anula las relaciones que vinculan a los existentes entre sí y con el Absoluto), sino analogía (para algunos, como Escoto más tarde, un tipo de equivocidad), porque su imagen se refleja en el mundo. Las creaturas participan en el ser de Dios desde la región de la semejanza y, sobre todo, desde la desemejanza, es decir, mantienen una relación de analogía. Lo que se predica de las creaturas se predica de Dios, pero de modo diverso. La analogía es, así, no solo un instrumento lógico, sino un principio metafísico y teológico.

Los trascendentales. Ya hablamos que en la sustancia individual al modo lógico, se dan los accidentes, que no tienen carácter necesario; y en la especie las propiedades, como cualidades presentes en la especie. En el ser existen aspectos derivados de modo necesario del ente que conocemos como propiedades trascendentales. Estas propiedades se tematizaron en el siglo de Tomás de Aquino desde Felipe el Canciller. El ser tiene tres propiedades principales: la unidad (*unum*), la verdad (*verum*) y la bondad (*bonum*). A estos trascendentales a veces se le añade el ser cosa (*res*), el ser algo (*aliquid*), y la belleza (*pulchrum*). La predicación analógica se aplica también a los trascendentales.

Causalidad. En el orden de las cosas, estas no tienen un nacimiento espontáneo, sino que vienen determinadas por causas que observamos en los efectos. La afirmación de la participación de los seres creados, nos lleva a un ser primero. Tomás de Aquino utiliza la relación causal para determinar aquello que real y positivamente influye en una cosa, de modo que dependen de sí. El Doctor Angélico recoge la causalidad aristotélica enseñada en su tiempo en París. Se trata de la doctrina de las cuatro causas. Dos «intrínsecas» pues forman el sujeto en su mismo ser, son constitutivas de su ser, dependen de principios intrínsecos: (1) la

causa material, es lo que en el sujeto es susceptible de recibir una determinación y (2) la *causa formal*, lo presente en el efecto es lo que hace que sea lo que es. Dos «extrínsecas», ya que no son constitutivas del ser de la cosa, dependen de principios extrínsecos: (3) la *causa eficiente*, que realiza el cambio; y (4) la *causa final*, que orienta el cambio producido.

Tomás de Aquino hablará también de diferentes tipos de causas. Además de las anteriores (*per se*), encontramos causas *per accidens* en las que el efecto desborda el fin pretendido (debido a la causa o al efecto). También hablamos de «causas segundas», que hace relación a la causalidad de los seres creados que tienen como fundamento de modo absoluto la causa primera por esencia, es decir, Dios. Este fundamento en Dios no disminuye en el maestro dominico la fuerza causativa de las causas segundas, sino que las aumenta.

c) Teología natural

Tomás de Aquino como teólogo investiga racionalmente la posibilidad de entender a Dios, inaccesible para el Aquinate de modo innato (*per se nota*) o a partir de una demostración ontológica de tipo anselmiano, una demostración que resulta, para él, imposible, pues supone el paso injustificado el «ser lógico» (*esse in intelectu*) al «ser real» (*esse in re*). El hecho de que el predicado se contenga en el sujeto en la afirmación de que «Dios existe» puesto que la existencia está dentro de su esencia (*ipsum esse subsistens*), no es suficiente, del mismo modo que para saber que el agua es H_2O (si tuviéramos en cuenta que esta fórmula es la definición esencial del agua), deberíamos, no obstante, una demostración química, al menos para que nosotros pudiéramos comprenderla.

Efectivamente, Tomás de Aquino parte del hecho cognoscitivo de que todas las ideas (incluida Dios) en el hombre nacen de la experiencia por proceso de abstracción. A Dios se puede acceder bien por la experiencia del dato revelado; bien especulativamente desde la filosofía (metafísica) y la teología práctica (moral) a partir de la experiencia. Dios aparece como el primer motor, la causa primera… (metafísica) o como el principio y fin del hombre (moral). Dios es el ser –*ens*– (metafísica) y el bien –*bonum*– (moral). Dios se entiende desde la metafísica del *Éxodo* («Yo soy el que soy») y también desde la teología del bien, en tanto que teología

negativa. En este sentido podemos (1) razonar sobre la existencia de Dios (metafísica) e (2) intentar acercarnos a su conocimiento desde la teología filosófica.

1. *Pruebas de la existencia de Dios. Las cinco vías*. Metafísicamente Dios es el ser y el acto de ser, único, infinito, trascendente. Dios, definido aristotélicamente como «pensamiento de pensamiento» se revela creador. Tomás de Aquino lo explica en la *Suma Teológica* (Ia, q. 44, a.1 resp.): «Es necesario afirmar que todo lo que existe de algún modo existe por Dios. Porque si se encuentra algo por participación en un ser, necesariamente ha de ser causado en él por aquel a quien esto le corresponde esencialmente… Es necesario que todas las cosas, menos Dios, no sean su propio ser, sino que participen del ser, y, por lo tanto, es necesario que todos los seres, que son más o menos perfectos en razón de esta diversa participación, tengan por causa un primer ser que es del todo perfecto. Por eso Platón dijo que es necesario presuponer la unidad antes que la multitud. Y Aristóteles en *II Metaphys.,* dice que lo que es ser en grado sumo y verdadero también en grado sumo es causa de todo ser y de todo lo verdadero; así como lo que es caliente en grado sumo es causa de todo lo caliente».

Una vez que Tomás de Aquino rechaza las demostraciones *a priori* u ontológicas, restringe la validez de las pruebas a los argumentos *a posteriori*, sustentados en el principio de causalidad. La posibilidad de un argumento basado en el pensamiento, útil metodológicamente, es irrelevante metafísicamente, puesto que la conexión de las ideas (en el ámbito del entendimiento) es diferente a la conexión de las cosas (en el ámbito de la realidad). Pero esta diferenciación lógico-ontológica no implica que santo Tomás no use la argumentación sintáctica lógico-lingüística para sus cinco vías. Según él, existe una distinción entre definiciones nominales de términos y definiciones esenciales de sujetos referidos por esos términos. En las vías, utilizará esta distinción, de modo que empleará las definiciones nominales para apelar a un único Dios como causa de los diferentes fenómenos de la experiencia (*a posteriori*).

Desde esta estructura de razonamiento, el Aquinate va de la existencia a la esencia, de modo que la demostración de la existencia de Dios es un problema metafísico que lo hace considerar las cosas. Tomás de Aquino

expone las vías en la *Suma Teológica* Parte I Cuestión 2 (Sobre la existencia de Dios), artículo 3 (¿existe o no existe Dios?. «La existencia de Dios puede ser probada de cinco maneras distintas»).

Tomás de Aquino, en las llamadas vías (movimiento, causalidad, contingencia, gradación y orden) utiliza los argumentos tomados del aristotelismo, platonismo y estoicismo que habían sido esgrimidos por el peripatetismo de Avicena hasta Maimónides. Se tratan de demostraciones *a posteriori*, en las que santo Tomás va de las causas hasta el efecto de las mismas (vía *quia*). Hemos de tener en cuenta que esta exposición no tienen la intención de probar la existencia de Dios, pues es un ejercicio racional con intenciones pedagógicas usado para ver las condiciones de posibilidad que tiene el hombre de acceder por la fuerza de la razón al conocimiento de Dios, de modo que su propósito no es la demostración.

La estructura de la argumentación es la siguiente:

1) Se parte de una premisa mayor, un punto de partida: se establece un hecho constatable por la experiencia sensible («por los sentidos vemos que en el mundo hay cosas que se mueven»): movimiento del móvil, causalidad eficiente, contingencia de los entes, grados de perfección, ordenación a un fin.

2) Se sigue una premisa menor (mediación lógica 1): al hecho constatado se le aplica un principio causal (metafísico) que salve el principio de no-contradicción («Todo lo que se mueve es movido por otro»).

3) Continúa con la afirmación lógica de la imposibilidad de la regresión hasta el infinito (mediación lógica 2): si no hay un primer motor, tampoco hay un segundo, pues todas las causas segundas dependen de la primera.

4) Culmina en una conclusión: la necesidad de una primera causa identificada con Dios («a la que todos llamamos Dios»).

Las vías son las siguientes:

(1) *La vía del cambio* (prueba por el movimiento o por las causas eficientes del devenir): Nos consta por los sentidos que hay seres de este mundo que se mueven; pero todo lo que se mueve es movido por otro, y

como una serie infinita de causas es imposible hemos de admitir la existencia de un primer motor no movido por otro, inmóvil. Y ese primer motor inmóvil es Dios.

(2) *La vía de la causalidad eficiente* (prueba por las causas eficientes del ser). Nos consta la existencia de causas eficientes que no pueden ser causa de sí mismas, ya que para ello tendrían que haber existido antes de existir, lo cual es imposible. Además, tampoco podemos admitir una serie infinita de causas eficiente, por lo que tiene que existir una primera causa eficiente incausada. Y esa causa incausada es Dios.

(3) *La vía de la contingencia* (prueba por la contingencia de los seres perecederos o por lo posible y necesario). Hay seres que comienzan a existir y que perecen, es decir, que no son necesarios; si todos los seres fueran contingentes, no existiría ninguno, pero existen, por lo que deben tener su causa, pues, en un primer ser necesario, ya que una serie causal infinita de seres contingentes es imposible. Y este ser necesario es Dios.

(4) *La vía de los grados de perfección* (prueba por los grados de perfección). Observamos distintos grados de perfección en los seres de este mundo (bondad, belleza,...) Y ello implica la existencia de un modelo con respecto al cual establecemos la comparación, un ser óptimo, máximamente verdadero, un ser supremo. Y ese ser supremo es Dios.

(5) *La vía de la finalidad* (prueba por la finalidad, o por el orden del mundo o por el gobierno del mundo). Observamos que seres inorgánicos actúan con un fin; pero al carecer de conocimiento e inteligencia sólo pueden tender a un fin si son dirigidos por un ser inteligente. Luego debe haber un ser sumamente inteligente que ordena todas las cosas naturales dirigiéndolas a su fin. Y ese ser inteligente es Dios.

2. *Conocimiento de Dios*

Ya hemos señalado que la argumentación de las cinco vías tenía un propósito pedagógico. Estaban orientadas a los alumnos de teología que conocían filosofía (artes) y se iban a iniciar en la *doctrina sagrada*. Así, está propedéutica teológica se completó con otras argumentaciones respecto al conocimiento de Dios.

Tomás distingue tres vías de conocimiento de la Divinidad por las que el hombre puede acceder al conocimiento de la esencia divina. (1) La *vía de la negación* nos permite saber lo que no es Dios. Efectivamente, como la sustancia divina sobrepasa por su inmensidad todas las formas de nuestro entendimiento, el hombre no puede aprehenderla tal como es, pero sí que puede conocer negando todas las imperfecciones de lo creado. (2) La *vía de la analogía* permite atribuir a Dios las perfecciones de lo creado, pero mediante una predicación analógica. (3) La *vía de la eminencia* implica aplicar a Dios las perfecciones de forma absoluta sin que se incluya modo alguno de ser participada. Los nombres que significan estas mismas perfecciones de un modo supereminente, aplicable a Dios, se afirman solamente de Él.

d) La creación: la naturaleza

La revolución del pensamiento de la naturaleza acontecido con el advenimiento del pensamiento de Aristóteles a través del trabajo de san Alberto Magno, por parte de los dominicos, y de Roberto Grosseteste y Roger Bacon, por parte de los franciscanos no dejaron indiferentes a los maestros parisinos, menos aún a un Tomás de Aquino que había sido discípulo del Doctor Universal. Tomás de Aquino es consciente de la importancia del pensamiento de Aristóteles, y de la necesidad de repensarlo desde los presupuestos del contexto cristiano. Así, la naturaleza que puede ser estudiada en cuanto *physis* no deja de ser creación. Por lo tanto, Tomás de Aquino intentará tener en cuenta las propiedades físicas de la naturaleza en tanto que ente móvil y su estatuto creado.

En cuanto realidad física, la naturaleza es abordada por la ciencia natural que se encarga de estudiar los objetos físicos, es decir, que son en cuanto el resultado o por el hecho de haber sufrido un cambio (un movimiento). En el estudio de la naturaleza se ha de intentar determinar la especificación de la materia, en el sentido de determinar qué es una cosa natural. A ello se le suma la demostración en la que se intenta encontrar las propiedades de las cosas tal como son conocidas a través de los conceptos generales.

Desde estas premisas, Tomás de Aquino examinará los principios del movimiento sustancial (generación y corrupción) y accidentales (cualitativo, cuantitativo y local), a partir de los presupuestos aristotélicos,

aplicando los distingos ya explicados en el plano metafísico: sustancia-accidente; materia-forma. En su explicación cercana al Estagirita criticará tanto la pluralidad de las formas en el compuesto y el hilemorfismo universal, como la doctrina estoica de las razones seminales.

Santo Tomás intenta responder al problema de la eternidad del mundo de Averroes desde el creacionismo (*creatio ex nihilo*). El mundo tiene su explicación propiamente física en los presupuestos de la filosofía natural que llevan a una visión desde la óptica de la necesidad; pero, a su vez, esa misma naturaleza, ese mismo mundo, es creación de Dios. También era consciente de que Aristóteles es el gran maestro de la filosofía natural y que el sistema aristotélico implicaba necesariamente la eternidad del mundo. A su vez, el concepto de creación tiene como premisa la *creatio ex nihilo,* o sea la imposibilidad de la eternidad del mundo. Tomás de Aquino no quiere negar el valor de autoridad del pensamiento aristotélico respecto a su competencia en el tema de la física. Arguye así que la idea de creación era totalmente ajena a la mente de Aristóteles, por lo que había ofrecido pruebas de que el mundo no tenía un comienzo temporal. Pero este déficit de experiencia de la verdad cristiana no justificaba sus afirmaciones. Tomás de Aquino se alejará en algunos aspectos de Aristóteles para acercarse a san Agustín, que le permitía no tener que liberarse de un Dios eterno, motor del mundo, a su vez, eterno con él, muy alejado de Dios creador (donde no cabe la eternidad del mundo) y providente (cuida del mundo de forma personal y, por lo tanto, no siendo como un simple motor).

En contra de la lectura averroísta de Aristóteles, Tomás de Aquino señala (*Sobre la eternidad del mundo*), desde los principios metafísicos aristotélicos, las diferencias existentes entre Dios y las creaturas y que ya hemos entrevisto al exponer la metafísica: Dios es necesario y la creatura se caracteriza por su contingencia, pues su esencia es distinta a su existencia (composición metafísica). Dios quiere la creación por la difusión de su bien (Pesudo-Dionisio). La contingencia estructural de las creaturas no admite la característica de la eternidad del mundo y exige la idea de creación. Pero la idea de creación (donde «desde la nada» supone que «no viene de algo») no lleva a la creación en el tiempo, pues tampoco se puede demostrar su comienzo temporal. Para poder hacerlo necesitaríamos partir de las cosas, pero su estudio no implica la tempo-

ralidad. Podríamos apelar a la voluntad creadora de Dios, pero Tomás de Aquino insiste en que no se puede colegir de la voluntad propia del acto creador un razonamiento necesario sobre el inicio (creación) del mundo en el tiempo. Ambas hipótesis son posibles: tanto la creación temporal, como la eterna (*ab eterno*). Ante la duda, hemos de acudir a una fuente externa fiable, es el caso de la Escritura que afirma la creación desde la nada «en el tiempo», lo que hace que se incline la balanza hacia esta verdad.

e) La creación: el ser humano

En Tomás de Aquino, alma y cuerpo forman una unidad sustancial completa. Cuerpo y alma funcionan bajo las coordenadas constitutivas de materia y forma. Siguiendo la teoría hilemórfica de Aristóteles, el alma es la forma única del compuesto humano que da a la materia informe su corporeidad, vida sensible e intelectiva.

Más aún, en contra de la doctrina de la pluralidad de las formas dirá que es la única forma sustancial de los seres corpóreos y compuestos. En el alma existen tres niveles en una única alma humana y, así, hablamos de (1) *alma vegetativa*, que es el principio de las necesidades naturales y vitales del hombre; de (2) *alma sensitiva*, que es el principio de pasividad de la sensación y la sede de las pasiones y (3) de *alma intelectual*, que es la forma sustancial del hombre, por el que es un ser razonable. El alma racional subsume las funciones de las inferiores (vegetativa y sensitiva). Esta subsunción permite que el alma racional sea la forma sustancial del cuerpo humano sin tener que estar compuesta de materia y forma como en los franciscanos.

En el hombre concreto e individual no cabe una yuxtaposición dualista de cuerpo y alma al modo platónico. Efectivamente, si Dios le dio un cuerpo al ser humano es porque este es bueno y debe ser utilizado. De hecho, el cuerpo (materia) le proporciona al hombre sus características singulares, como el principio de individuación. El ser humano en sus niveles anímicos se muestra como un animal racional (donde se subsume, hemos visto su animalidad). Esto supone que como especie es animal, y como tal tiene tendencias propias de las propiedades de su animalidad. Se trata de propiedades en cierto modo externas a la humanidad que le es propia, pero que le afectan y que le mueven bajo

impulsos (apetitos): estas se denominan pasiones, puesto que se dejan afectar (pasando hilemórficamente de la potencia la acto). Al ser acciones del hombre y no humanas, no están sujetas, a juicio moral. Siguiendo aquí la distinción anímica psicológica de Platón, Tomás de Aquino señala que las pasiones nacen de los apetitos sensibles, que tienen su origen en la delectación provocado por los sentidos bien en sí (concupiscibles-el hecho de la alimentación), bien en la especie (irascibles-la reproducción). Junto a los apetitos sensibles, existen características movientes propias de la propia estructura natural de los entes (apetitos naturales), así como la razón también conoce un deseo de reflexión, sometido al entendimiento para una elección libre y que santo Tomás más designa voluntad (apetito racional). El motor es la fruición nacida del amor.

Para Tomás de Aquino, el alma ni preexiste, ni procede del alma de los padres en el momento del acto generativo (traducianismo, sostenido por Tertuliano y san Agustín). Los «progenitores», son generadores, pues el único creador es Dios, solo a él compete la infusión del alma. Tomás de Aquino es creacionista: Dios crea a cada una de las almas en el momento de la gestación en la que se infunde en el cuerpo. Tomás garantiza la inmortalidad del alma que parecía ponerse en entredicho al entrar en juego el concepto aristotélico de entelequia anímica en tanto que «acto del cuerpo físico orgánico que tiene la vida en potencia». Tomás salva el problema toda vez que el alma racional manifiesta la autonomía y espiritualidad del alma, uniendo su actividad al orden espiritual.

Cada nivel del alma tiene sus propias funciones o potencias: sensitivas (los sentidos externos y los internos), apetitivas (inclinaciones y la facultad del movimiento voluntario) y las intelectivas (intelecto y voluntad). Las potencias de entendimiento y voluntad ocupan un lugar preeminente, toda vez que el alma, hemos visto, se entiende como sustancia intelectual. Desde la base del entendimiento y la voluntad, en el alma está la raíz de la libertad. Por el entendimiento conoce la verdad. Por la voluntad desea el bien (voluntad interna) y elije los medios para alcanzarlo (voluntad externa). Para que exista libre albedrío es necesario el concurso de ambas facultades y en el concurso de ambas facultades el intelecto tiene primacía sobre la voluntad. Ciertamente, todo agente obra necesariamente a un fin. Los seres que no poseen conocimiento tienden al fin como si estuviesen movidos por otros; pero el hombre tiende al fin por sí mismo,

es decir tiene capacidad de libre albedrío (*voluntas sub ratio*), pues conoce la razón del fin. El objeto de la voluntad libre es el fin que ha sido conocido y presentado por el entendimiento y que es el bien propio del hombre. Esta afirmación en Tomás de Aquino implica que la voluntad (que no puede discernir el bien mayor del bien menor) precisa del intelecto que es quien puede presentarle el sumo bien. Tomás de Aquino matiza su posición intentando evitar algunas condenas averroístas, afirmando que en el juicio práctico la voluntad a la hora de realizar la elección (*electio*), tiene en cuenta las circunstancias particulares que fundamentan la acción mediante la *inquisitio* y el *consilium*. Estas premisas suponen que la voluntad únicamente es libre ante los bienes relativos y contingentes (hay, no obstante, en el hombre una *voluntad sub natura*, es decir una tendencia imperativa al bien por naturaleza).

El hombre pues realiza acciones teniendo en cuenta al acto libre, donde concursa el entendimiento y la voluntad. Decimos entonces que se trata de un acto humano. Si en el acto realizado por el hombre falta el concurso de algunas de las dos facultades, diremos que es un acto del hombre, es decir no específicamente humano, pues no estará orientado y dirigido a si fin (el bien). El acto del hombre se convierte en amoral o animal.

f) La actividad cognoscitiva

El modo de conocer depende del modo de ser. La exposición sobre el hombre en cuanto unión sustancial de cuerpo y alma determina la actividad cognoscitiva en Tomás de Aquino. La posición del Angélico parte de Aristóteles y es definido como realismo. El proceso cognoscitivo tiene dos fundamentos básicos. El primero es que todo conocimiento nace de la experiencia. El segundo es que como cualquier movimiento (del no conocer al conocer) es un caso particular del paso de la potencia al acto. El conocimiento parte del conocimiento sensible para con el entendimiento ir abstrayendo hasta obtener los conceptos. Este proceso tiene diversos momentos.

(1) *Conocimiento sensible*. Como hemos señalado, el conocimiento parte de la experiencia. El conocimiento del mundo tiene como origen la experiencia sensible. Se parte de las realidades inferiores, es decir de la realidad sensible y perceptible. Los sentidos corporales, las facultades

sensibles, le permiten estar unido al mundo corporal. Estos sentidos son externos (los cinco sentidos) que permiten la experiencia sensible y los sentidos internos: el sentido común (discernimiento y síntesis de las sensaciones), la fantasía, la imaginación, la estimación y la memoria.

Tomás de Aquino afirma el origen sensible del conocimiento para responder al idealismo metafísico (eidético) platónico. Pero, también, con Aristóteles se aparta del empirismo de Demócrito. Así pues, por la sensibilidad o la imaginación conocemos lo individual o particular en especie sensible (*species sensibiles*) o en fantasma, será el intelecto quien generalice.

(2) *Conocimiento intelectual*. El intelecto tiene la capacidad de conocer la realidad, pero no se identifica con la realidad, sino que está en potencia en relación a ella. Solo puede actuar en la medida en que recibe por medio de los sentidos la impresión de la realidad (solo los ángeles, que son espíritus puros no conocen por los sentidos sino por intuición). Es decir, es un intelecto pasivo. El sentido causa el acto del conocimiento sensible por medio de la imagen. Así, la imagen sensible se presenta a la inteligencia, al intelecto pasivo.

Pero para que la imagen se transforme en noticia intelectual, este conocimiento potencial tiene que actualizarse, por la acción del Intelecto agente y vía especie inteligible (*species inteligibilis*). El Intelecto agente en Tomás de Aquino es la luz natural que Dios introduce en el alma humana, su función más elevada (uniendo el *dator formarum* de Avicena y la teoría de la iluminación agustiniana). Es el acto que extrae la forma inteligible que está en potencia en la imagen que ha sido formada a través del contacto de los sentidos con las cosas (conocimiento sensible). El medio para hacerlo es el proceso de abstracción.

Una vez formada la imagen sensible singular, el intelecto abstrae una forma individuada en la materia corporal. La inteligencia conoce la naturaleza de las cosas abstrayendo sus singularidades de modo que se forma la idea a partir de los datos sensibles. Se abstrae de la materia individual la forma que representan las imágenes. Mediante la abstracción separamos las formas (inteligibles) del material sensible universalizándolas.

En el proceso de abstracción de las imágenes sensibles a las formas inteligibles universales existen diversos grados. Por un lado, conocemos las características singulares, físicas y sensibles de las cosas (ciencias experimentales); por otro lado, conocemos las relaciones cuantitativas en la cosa y en su relación con otras cosas (matemáticas); conocemos, en un grado más alejado, el ser de la cosa como ser, la carga ontológica (metafísica). Se trata del conocimiento más universal y abstracto. La operación cognoscitiva se alcanza cuando el entendimiento capta y conoce la forma separada como universal.

El objeto del entendimiento es la realidad de forma intencional. El entendimiento es la razón del propio acto de entender, no su consecuencia. El objeto del entendimiento es, así, real de forma intencional.

Tomás de Aquino afirma contra la teoría del Intelecto agente defendido por el averroísmo latino (*De unitate intellectus contra averroistas*), que este debe entenderse como una facultad individual, y por lo tanto, no como un Intelecto común separado del alma humana. En contra del averroísmo, el Doctor Angélico afirma que el Intelecto agente y el intelecto pasivo no se dan en dos sujetos diferentes, sino en una única sustancia individual. Entender el Intelecto agente como estando presente en el alma humana le permite explicar mejor, contra los averroístas, porque el conocimiento es individual (de este o de aquel hombre).

g) La actividad práctica: ética y política

El pensamiento práctico de Tomás de Aquino tendrá por presupuesto el quehacer metafísico como forma de concreción del ideal bíblico. Tomás de Aquino parte de la consideración teológica histórico-salvífica y profético-mesiánica, pero las conecta con las condiciones naturales de la existencia humana (su concepción del hombre y la persona) desde los presupuestos de la metafísica. En este sentido, la moral es subalterna del estudio del alma que, a su vez, tiene en cuenta los presupuestos metafísicos. Se trata de que el alma humana busque el bien fundamental que descansa en Dios culminando moralmente la vuelta al Padre en el esquema *egressus-regressus*.

El actuar humano –donde concursa entendimiento y voluntad como base de la libertad– se dirige hacia el bien como su fin (ética teleológica).

En este actuar humano no se incluyen, pues, las pasiones, circunscritas al acto del hombre. Pero el hecho de que no dirijan al hombre no supone que no haya que integrarlas. En la actividad moral actúan principios intrínsecos (las virtudes) y extrínsecos (la ley y la gracia).

(1) *Principios intrínsecos.* El hombre debe de dirigirse hacia el bien disponiendo el alma. Esta disposición que favorece al hombre a actuar bien recibe el nombre de virtud. Las virtudes que son un hábito (una disposición firme y estable) adquirido en el alma nos ayudan, pues, ha realizar una buena acción mediando entre la naturaleza humana y el fin perseguido. Tomás de Aquino introduce en este punto los apetitos derivados de la antropología platónica, su presencia ineludible puede ser moralmente orientados hacia el bien a través de las virtudes (templanza, fortaleza y prudencia). Existe otra triple tipología de virtudes que responde a las circunstancias, especialmente, al fin y la intención. Así contamos con 1) las virtudes intelectuales (las aristotélicas dianoéticas), 2) las morales (las aristotélicas éticas) y 3) las teologales, que son las específicamente cristianas (fe, esperanza y caridad). Las dos primeras son de orden natural y necesitan del auxilio de la gracia para remontar este orden limitado, son virtudes adquiridas (*secundum quid*) por la acción humana. La tercera pertenece al orden sobrenatural llevando al fin perfecto; son, pues, virtudes infusas y perfectas (*simpliciter*). Las virtudes adquiridas, conectadas por la prudencia, ayudan al ejercicio de las virtudes infusas, que se conectan por la caridad.

(2) *Principios extrínsecos.* Junto a los principios internos (intrínsecos) que mueven el alma humana a su fin, la ley ejerce una función pedagógica en el terreno moral, puesto que está ordenada a «hacer buenos hombres» (*In Eth.*). Tomás sigue un razonamiento deductivo a partir de principios agustinistas (participación) y aristotélicos (naturaleza). Santo Tomás parte de la definición general de ley entendida como cualquier regla o medida del obrar humano para analogadamente aplicarla en las especies. Así tenemos la 1) *ley eterna* que es la razón del gobierno (providencia) divino universal, de inspiración agustiniana. Es el fundamento de todas las leyes. 2) La *ley natural* participa de la ley eterna y coincide con la razón, estaría vinculada a la *voluntad sub natura*. Sus primeros principios son naturales y necesarios, derivándose en principios secundarios según su aplicación, por la que puede sufrir

modificaciones (por la materia). A su vez, 3) la *ley humana* (positiva) deriva de la natural, en la medida en que concluimos de la natural o derivamos de ella, estaría vinculada a la *voluntas sub ratio*. Esta es general y atiende a las cosas que conciernen el buen gobierno, es decir, el orden y la paz de las repúblicas.

El estudio de la ley conecta con el derecho, cuyo objeto es la justicia, y la política. Teniendo en cuenta que la ley ha de ser justa, que la justicia es sujeto del derecho y que la justicia es una virtud necesaria en el orden político, la doctrina de la ley afecta a la moral política. Efectivamente, existe una justicia legal que regulas las partes con el todo; distributiva, que regula al todo en relación a las partes, y conmutativa, que regula las partes entre sí. La vida política ha de saber ordenar (*unitas ordinis*) el cuerpo social («el hombre es social por naturaleza») formado por las partes, buscando su fin que es el bien común (el verdadero soberano del orden político) y evitando el ejercicio tiránico del poder. Esta ordenación es racional y forma parte, en Tomás, del orden general del universo. De los regímenes políticos que buscan el bien común dependiente del número (monarquía, aristocracia y democracia), Tomás apuesta por un régimen mixto, pero teniendo en cuenta que es en el pueblo, detentador del bien común, donde reside el poder.

El pensamiento de Tomás de Aquino, su forma de leer Aristóteles capaz de edificar la teología como ciencia y, por lo tanto, de acentuar la razón natural dentro del quehacer teológico, se ganaron en un primer momento la oposición y la condena, en un ambiente universitario en el que estaba inserta la polémica nacida de la lectura del aristotelismo latino y de las interpretaciones de Averroes y el Avicena latino por parte de algunos autores, en lo que conocemos averroísmo latino. Pero, a la vez, fueron ganando adeptos dentro de la Orden dominicana, que en el capítulo de París (1286) determinó que la doctrina de Tomás de Aquino debía ser promovida y defendida, hasta llegar a ir formando una «Escuela tomista» que había triunfado ya en el siglo XIV no solo en la Orden de Predicadores (como atestiguan los capítulos de Zaragoza (1309) y de Metz (1313) sino en el mundo católico como refrendó la canonización de santo Tomás de Aquino (1323). Tomás de Aquino propone una filosofía que se irá retroalimentando formando lo que se conoce como «tomismo». De ello hablaremos en el siguiente capítulo.

4. EL AVERROÍSMO LATINO

Cuando en 1268 Étienne Tempier fue nombrado prelado de París se estaban poniendo las bases de un acontecimiento intelectual ya anunciado, pues de todos era conocida su posición antiaverroísta y contraria a las tesis conciliadoras, amén de su recelo frente a las órdenes mendicantes. Efectivamente, once años más tarde, el 7 de marzo de 1277, prohibió la enseñanza de 219 tesis teológicas. Respondía así a la carta que el papa Juan XXI había remitido al obispo parisino, en la que motivado por los rumores de herejía que le habían hecho llegar desde la ciudad del Sena, le pedía que investigara y examinara quién era el causante de tales errores. La condena tenía autoría y, por lo tanto, una culpabilidad que se reconoce en el prólogo del *syllabus* condenatorio: «los artistas de París que sobrepasaban los límites de su especialidad» y que despliegan sus «execrables errores, o, mejor dicho, sus orgullosas y vanas insalubres tesis…, buscando dar la impresión de que no asumen realmente lo que dicen» y «disfrazan sus respuestas». La filosofía condenada no era otra que la interpretación aristotélica por parte de los conocidos como averroístas. Y esta teoría tenía nombre y apellidos no sólo como corriente de pensamiento o de opinión, sino en cuanto que se refería a una serie de autores concretos, entre los que destacaban, junto a otros teólogos menores, significativamente Siger de Brabante (ca. 1240-1286) y Boecio de Dacia (m. 1284).

(1) El primero, Siger de Brabante, autor de las *Cuestiones sobre el alma intelectiva* y las *Cuestiones sobre la metafísica*, no llegó a afirmar la teoría de la doble verdad, de forma pura, pero sí de forma sospechosa al parecer de sus contemporáneos. La teoría de la doble verdad afirmaba la posibilidad de la existencia de un verdad racional y de una verdad absoluta de la Revelación. Su verdad tenía una sólida fundamentación, de modo que en caso de contradicción, el filósofo debía atender a las dos: lo que puede ser verdadera para la teología, puede ser falso para la filosofía. En ese caso, lo prudente es aceptar ambas. Siger de Brabante, que era clérigo, sostiene la tesis pero variando el resultado, de modo que en el caso en que la razón se oponga a la fe, la verdad recae en el plano de la fe por el peso de la Revelación, pero sin negar totalmente la verdad,

al menos filosófica, de la razón, y, algunas veces, llegó a afirmar que la verdad puede trascender a ambas.

También afirmó que el mundo creado por Dios, necesariamente, es eterno, lo que ponía en entredicho la creación voluntaria de Dios *ex nihilo* y la contingencia del mundo creado. En consonancia, con el pensamiento de Averroes afirmó la unidad del Intelecto agente, separado, unido al cuerpo por su operación. Tampoco admitió el conocimiento de las cosas singulares por parte de Dios, y, por lo tanto, el hecho del cuidado de Dios de la creación por medio de la providencia divina. Y realizó, también, una lectura incisiva en la influencia de la astrología en el comportamiento humano.

(2) El segundo, discípulo del anterior, escribió varias obras relativas al lenguaje *De los modos de significar*, *Del sumo bien* y *De la eternidad del mundo*. En la última obra afirma que el hecho de que por la fe admitamos la teoría de la creación temporal del mundo frente a la evidencia de la creación eterna, no supone que esta tenga más verdad, ya que al corresponder a órdenes de verdad diferentes no incurrimos en una contradicción entre filosofía y teología.

La condena del obispo de 1277 no actuaba de modo preeminente contra el pensamiento árabe en el hecho religioso, sino contra el peripatetismo árabe en sus diversos aspectos: el monofisismo, en el plano noético; el elogio de la felicidad intelectual y de la vida filosófica, desde la ética; y otros aspectos como el cosmológico, físico y metafísico. Que la condena estaba dirigida a una manera de entender la filosofía en su contenido y en su forma, es decir al contenido de la teología y a la relación que debía establecer con la filosofía, se observa en que la misma se extiende de manera indistinta a los averroístas, a los maestros de artes que defienden al *bíos theôretikós*, a los mismos árabes y, en fin, a Aristóteles, y de pasada a Tomás de Aquino, como puede observarse en Guillermo de La Mare con su *Correctorium fratris Thomae* (1277-1279), obra donde selecciona 117 tesis de la doctrina tomista, contraponiéndolas a la doctrina de la escuela franciscana, que provocó la reacción dominicana con la obra *Apologeticum veritatis super corruptorium* (1286-1287). Este hecho se observa en Oxford, donde en los días posteriores a las condenas parisinas de 1277, el 18 de marzo, el arzobispo de

Canterbury, el dominico Robert Kilwardby inspira una condena a ciertas proposiciones asumidas desde la filosofía aristotélica al considerarse peligrosas. Condena que reiterará años más tarde, el 29 de octubre de 1284, su sucesor, el franciscano Peckam, a pesar de que la doctrina del Doctor Angélico había sido admitida, como hemos señalado, dentro de la Orden de Predicadores. Aun así renovó la condena considerando estas enseñanzas como heréticas el 30 de abril de 1286 .

Pero, como hemos dicho, los orígenes de la polémica venían de lejos, teniendo como protagonista el *Aristóteles latino* y podemos ver ya las primeras huellas de una serie larga de condenas a través del siglo XIII (un ejemplo de esta serie de condenas se catalogan en la *Collectio errorum in anglia et parisius condempnatorum*) al inicio de la vida universitaria. Así, en 1210, en el sínodo eclesiástico de Sens, se prohíbe la lectura de los libros naturales (*Libri de naturali philosophia*) de Aristóteles, así como la de sus comentarios, tanto en público como en privado, bajo pena de excomunión. La prohibición, motivada por el panteísmo de Amalrico de Bène (reprobado públicamente en el concilio IV Lateranense) y David de Dinat, se extendía a la *Física* y a la *Metafísica* de Aristóteles, a los libros en que se exponía la concepción de la naturaleza, incluida la humana (*De anima*), como una estructura de esencias eternas sometidas a una legalidad necesaria e inmutable, ajena a las Escrituras y al mensaje cristiano. La sospecha de los teólogos sobre la facultad de Artes se traslada a sus *Estatutos* de modo que en agosto de 1215 el legado papal, el cardenal Roberto de Courçon prescribe las lecturas que han de realizarse en las facultades de artes y teología, indicando expresamente para los primeros aquellas lecturas que no han de hacerse, es decir enseñarse Las lecturas explícitamente referidas son las obras lógicas aristotélicas, y de otros autores, citándose además de a los autores ya mencionados (Amalrico de Bène y David de Dinat), a Mauricio Hispano. El hecho de que condenaran las obras prueba que estaban siendo ya manejadas por los teólogos en la construcción de su pensamiento. En 1229, la recién fundada Universidad de Toulouse se aprovecha de la coyuntura y en una estrategia competitiva hace oídos sordos a la prohibición para así atraer profesores y, con ello, alumnado a sus aulas, movidos por la posibilidad de poder utilizar en la docencia la nueva bibliografía. Una estrategia que durará hasta 1245, año en el que Inocencio IV extienda a esta universidad la prohibición que

había realizado en 1231 en la Universidad de París, tal como vemos a continuación.

Efectivamente, el 13 de abril 1231, el papa Gregorio XI dicta la bula *Parens scientarum*, en la que se dirige a la comunidad universitaria (maestros y estudiantes) y establece, confirmando los Estatutos de 1215, sus líneas directrices. Del mismo modo, recuerda las lecturas adecuadas en la facultad de Artes ante las inquietantes noticias de discrepancias que llegaban a la sede papal. Así que la restricción de las lecturas nacía con el fin de que pudieran ponerse coto a las cuestiones que inquietaban a los estudiantes y hacían tambalear las verdades teológicas, cosa que no convenía a nadie, nada más que «al diablo». La Bula supone poner negro sobre blanco las suspicacias que en París existían entre las facultades de Teología y la de Artes. En esta contienda la batalla la gana de momento la teología en el plano teórico e institucional, pues la filosofía tiene que supeditarse al dictamen de los maestros de teología, encargados de examinar los escritos y censurar los libros prohibidos (entre los que se citan los señalados ya en 1210) . Es el reflejo de la célebre sentencia de que la filosofía es la «*ancilla* o sierva de la teología». La comisión nunca realizará el trabajo y Aristóteles nunca será purgado, si bien Urbano IV confirma estos estatutos en 1263, al menos de forma protocolaria .

En 1241 las autoridades universitarias y eclesiásticas condenaron de forma explícita una serie de diez proposiciones enseñadas por maestros parisinos. Las condenas abarcaban a proposiciones que no encajaban con las posiciones teológicas venidas de las fuentes griegas y de sus comentaristas, aunque no siempre fueran aristotélicas. Algunas de estas tesis hacían referencia, en consonancia con lo acontecido, a la teología griega. Por ejemplo, el primer error sobre la imposibilidad de que el hombre y el ángel pudiera alcanzar una visión divina («*Quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur*») hablaba de la visión beatífica y se cuestionaba sobre el conocimiento de Dios, afirmado desde la teología de origen griego, es decir desde las «teofanías» de Escoto Eriúgena, autor que puso de largo en el ámbito latino al Pseudo-Dionisio. Se partía de la tesis de la inaccesibilidad e incognoscibilidad de Dios, acentuando de forma insospechada la teología negativa, lo que contradecía la lectura latina del agustinismo que remitía al conocimiento inmediato de la esencia divina (visión facial). También se podría referir

el tercer error que afirmaba que el «Espíritu Santo en tanto que lugar o amor no procede del Hijo sino del Padre» («*Tertius, quod Spiritus Sanctus, prout est nexus vel amor, non procedit a Filio, sed tantum a Patre*»), o la séptima que enunciaba la existencia de una pluralidad de ideas en Dios que no son Dios ("*Septimus, quod multe veritates sunt ab eterno, que non sunt Deus*"). En ellas desde la inspiración griega, se daba lugar a un intermediario, no divino, entre el mundo y las ideas en Dios, afirmaciones que serán combatidas por la Orden de Predicadores bajo el impulso del obispo de París Guillermo de Augvergne y por el Canciller de la universidad Eudes de Châteauroux. En los capítulos generales de 1243, 1244 y 1256 se reafirma la necesidad de espulgar de la reflexión teológica estas doctrinas y eliminar las trazas de los errores de las obras que las difunden, de modo que no caigan en manos de los lectores y estudiantes.

Una vez ejercida la presión sobre las ideas filosófico-teológicas de origen griego, los teólogos partidarios de un pensamiento que tuviera en cuenta los postulados más cercanos a lo sobrenatural como el agustinismo –la corriente predominante– ejercen un segundo movimiento de control que tiene como objetivo el peripatetismo árabe. Como hemos señalado, la condena afectará al mismo Tomás de Aquino.

De este modo, el 10 de diciembre de 1270, el ya obispo de París, Étienne Tempier, prohibía la enseñanza de trece tesis filosóficas[5]. En

[5] «1. Solo existe un intelecto numéricamente idéntico para todos los hombres (*Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero*).

2. Es falsa o impropia la proposición: el hombre piensa (*Quod ista es falsa vel impropria: Homo intellegit*).

3. La voluntad humana quiere y elige por necesidad (*Quod voluntas hominis ex necessitate vult vel eligit*).

4. Todo lo que sucede aquí abajo se somete a la necesidad de los cuerpos celestes (*Quod omnia, que hic in inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporum celestium*).

5. El mundo es eterno (*Quod mundus est eternus*).

6. No ha existido nunca un primer hombre (*Quod nunquam fuit primus homo*).

7. El alma, que es la forma del hombre en cuanto hombre, muere al mismo tiempo que su cuerpo (*Quod anima, que est forma hominis secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore*).

8. El alma separada del cuerpo, después de la muerte, no puede quemarse por un fuego corporal (*Quod anima post mortem separata non patitur ab igne corporeo*).

9. El libre arbitrio es una potencia pasiva, no activa, enmudecida por la necesidad del deseo (*Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa; et quod necessitate movetur ab appetibili*).

10. Dios no conoce los singulares (*Quod Deus non cognoscit singularia*).

11. Dios no conoce otra cosa que a sí mismo (*Quod Deus non cognoscit alia a se*).

12. La Providencia divina no rige las acciones del hombre (*Quod humani actus non reguntur providentia Dei*).

estas tesis se condensaban las afirmaciones más polémicas del «averroísmo latino», que resumió muy bien el profesor José Luis Sánchez Nogales:

«(1) En primer lugar Dios no conoce nada fuera de sí mismo, no conoce los singulares, y las acciones humanas no están bajo el alcance de la providencia divina. (2) La segunda proclama la eternidad del mundo, con lo cual no ha existido un hombre que fuese el primero –hágase composición de lugar-tiempo de esta tesis en un momento en u que los primeros capítulos de Génesis son leídos en sentido literal y con una cosmología ptolomaica–, ni ha existido una creación "ex nihilo·. (3) La tercera proclama la unidad numérica del entendimiento agente y la corruptibilidad del alma humana individual, lo que hace inviable una inmortalidad personal, además de poner límites a la omnipotencia de Dios que no puede hacer donación de la inmortalidad ni –en extremo– remunerar las acciones. (4) La cuarta tesis niega la libertad del hombre, sometida a la necesidad de leyes naturales necesarias que le vienen impuestas por influencia de los astros. El choque evidente con los contenidos dogmáticamente definidos en la fe cristiana, conducirá a algunos a refugiarse en la teoría de la doble verdad»[6].

Muchas de estas tesis provenían bien de Averroes (ver nota a pie tesis 1 y 2), bien de los filósofos árabes en general (tesis 4). La condena lo que hace, de hecho, es rechazar virtualmente la explicitación del sistema emanantista del peripatetismo, la teoría de las inteligencias e incluso de la astrología, que, contrariamente a la astronomía, eliminaba la libertad humana desde el destino (*fatum*) astral. Entre los maestros sospechosos se encontraban aquellos que actuaban bajo la influencia de Siger de Bravante. Así, la tesis condenatoria sobre la aseveración de que «no ha existido ningún primer hombre», es la traducción de la afirmación aristotélica y averroísta de la eternidad de las especies naturales, realizada por Siger en una cuestión lógica de 1269.

13. Dios no puede otorgar la inmortalidad a una realidad mortal o corporal (*Quod Deus non potest dare immortalitem vel incorruptionem rei corruptibili vel mortati*)» .

[6] José Luis Sánchez, *Filosofía y fenomenología de la religión*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2003, p. 79.

Dos años más tarde, los teólogos se fijaron más en los filósofos. El 1 de abril de 1272, el estatuto[7] promulgado, a instancia de los teólogos, por la facultad de artes de la Universidad de París prohibía[8] a los maestros y bachilleres en artes el poder disputar una cuestión puramente teológica. Si una cuestión filosófica comprometiera e interfiriera en el ámbito teológico no existían muchas salidas para el estudiante o maestro de artes. En el caso de que existiera una oposición entre filosofía y teología, no tenía derecho alguno a inclinarse a favor de la filosofía. A lo sumo podía refutarla en el caso que deseara verter una opinión. Lo más prudente es que tomara la otra opción, que era la de hacer valer su derecho a callarse, renunciando así a abordar la cuestión.

Las indicaciones del estatuto no fueron respetadas como se pone de manifiesto en las condenas más generalizadas de 1277 y, sobre todo, la evolución posterior de los acontecimientos, donde se observa que, al contrario de lo que se pretendía, terminaron provocando una concepción más decididamente peripatética del mundo por parte de unos y una respuesta más encendida por parte de otros. Las condenas del *Syllabus* de 1277 atendían a diversos temas filosóficos y teológicos. Los primeros son más filosóficos: el conocimiento y la naturaleza de Dios, el conocimiento, la omnipotencia divina, las inteligencias separadas (angeología), la eternidad del mundo, la unicidad del intelecto humano, la libertad humana y el libre albedrío. Entre los artículos teológicos: sobre el estatuto científico de la teología, la doctrina de la Eucaristía, el comportamiento moral, la inmortalidad del alma humana y la recompensa y el castigo en la vida futura.

En fin, las condenas al averroísmo del siglo XIII no suponen tanto una reacción contra el pensamiento árabe, como una decidida apuesta por la supremacía de una tradición asentada a lo largo de siglos de pensamiento que tiene como base al obispo de Hipona y que se conoce con el nombre de agustinismo. La llegada del *Corpus aristotelicum* a través de los ensayos de asimilación árabes, judíos e hispanos, y del *Corpus dionysianum*, provocan en el agustinismo una reacción al sentirse agredido por

[7] *Statutum facultatis artiunt contra artistas tractantes quaestiones theologicas, et ne quis quaestiones, quae fidem attingunt simulque philosophiam, contra fidem determinare audeat.*

[8] *Quod si quis in hoc rebellis fuerit, pena secundum facultatis nostre arbitrium sue culpe competenti ac debita puniatur.*

esta lectura y el carácter polémico que se desarrolla de modo especial en la naciente Universidad.

En torno a la polémica averroísta, como hemos señalado, fueron posicionándose las distintas órdenes. Los franciscanos en torno a la doctrina bonaventuriana tuvieron una lectura que tuvo en cuenta los límites de la filosofía aristotélica a la hora de tratar lo sobrenatural. En torno a Tomás de Aquino, los dominicos intentaron edificar una ciencia teológica desde los presupuestos racionales aristotélicos. En este caso cabe citar a Hervé Nédélec, Juan de Regina (o de Nápoles), y Egidio Romano (1247-1316).

Junto a las órdenes mendicantes, cabe citar el clero secular, que había sido golpeado tras las polémicas entre mendicantes y el clero secular capitaneado por Guillermo de Saint-Amour. No obstante, tras las polémicas averroístas destacarán dos personajes fundamentales para comprender la implicación del aristotelismo (en sus versiones averroísta, avicenista y tomista) en la escolástica del siglo XIV. Se trata de Godofredo de Fontaines y Enrique de Gante, ambos de origen belga. De ellos hablaremos en el siguiente capítulo.

5. SOBRE DOS AUTORES PENINSULARES

El siglo XIII fue muy fecundo en autores y temáticas. Es imposible tratar todos los autores, pero no podemos olvidarnos de dos personajes singulares a los que les dedicamos simplemente algunas líneas. Nos referimos a Pedro Hispano y Ramón Llull, dos autores peninsulares de gran importancia en el desarrollo de la filosofía y la teología occidentales.

5.1. Pedro Hispano

No conocemos con certeza la identidad del Pedro Hispano autor de diversas e importantes obras. Su identidad se ha constituido en un problema historiográfico, de difícil solución. Durante mucho tiempo se ha intentado identificar el autor de las obras especialmente del *Tractatus*, conocida como *Summulae logicales magistri Petri Hispani* bien con un personaje determinado, bien un tal Pedro Hispano lógico, bien un Pedro Hispano médico, bien Pedro Julián el papa Juan XXI. Siendo difícil la

respuesta va tomando forma la idea de la existencia de varios Pedro Hispano como autores de un conjunto de obras que identificamos con ese nombre y que tienen como horizonte temporal el siglo XIII: Pedro Hispano O. P., Pedro Hispano de Portugal, Pedro Hispano médico, que algunos confundieron con el papa Juan XXI.

Sea como fuere, podemos decir que el *corpus* de Pedro Hispano se encuentra presente en las obras de autores tan importantes como san Alberto Magno, santo Tomás de Aquino, Enrique de Gante, Egidio Romano, o Pedro de Juan Olivi por citar algunos autores. Este *corpus* es amplio afectando diversas temática, citamos algunas de lógica y del lenguaje: *Tractatus* (*Summulae logicales*); *Syncategoreumata*; la filosofía: *Expositio in Epistolas beati Dionysii*; de psicología: *Sententia cum quaestionibus in libros De anima I-II*, *Scientia libri de anima*; de medicina y ciencia: *Anathomia corporis*, *De febribus*, *De phlebotomia*, *Liber ocolorum*, *Summa de conservanda sanitate*, *Tractatus mirabiis aquarum*, *Scriptum super libro De animalibus Aristotelis*, y de cuestiones político-religiosas: *Thesaurus pauperum*.

La obra lógica fundamental de Pedro Hispano es el citado *Tractatus* que se inscribe dentro de la literatura manualística de lógica de las *summulae logicales*. Es uno de los grandes tratados del siglo XIII, junto a los de Guillermo de Shyreswood (m. ca. 1267) –*Introductiones in logicam*– y de Lamberto de Auxerre (s. XIII) –*Logica*–.

El *Tractatus*, escrito hacia 1230, aborda, en primer lugar, las doctrinas y conceptos fundamentales de la *logica antiquarum* (*logica vetus* y *logica nova*). Así, siguiendo en sus términos generales la exposición de contenidos de los tratados manuales, se trata las *Introductiones* (sobre las proposiciones): el nombre, el verbo, la oración, la proposición y sus relaciones. Una vez expuestos los tópicos fundamentales analiza temáticas lógicas como los predicables, las categorías (predicamentos), el silogismo y la relación entre los tópicos: los lugares dialécticos y las falacias o lugares sofísticos. En segundo lugar, el *Tractatus* indaga en algunos aspectos importantes de la doctrina de las propiedades de los términos: la suposición donde se trata la significación, la relación entre suposición y copulación (*suppositio* y *copulatio*) desarrollando la teoría semántica. En el *Syncategoreumata* se estudia la silogística siguiendo el

análisis iniciado por Abelardo insistiendo en las fórmulas nemotécnicas y los esquemas.

Al abordar la propiedad de los términos profundiza en la doctrina de la univocidad y la equivocidad, que se divide en dos: la propia y casual (*a casu*) y la deliberada (*a consilio*). En esta última el *Tractatus* inscribe la analogía que dispone de un significado más propio y otros menos propios.

Destaca en la lógica de Pedro Hispano –en el *Tractatus* (*Summulae logicales*) y *Syncategoreumata*– la doctrina de la suposición, de gran importancia tanto en el siglo XIII como en el XIV y el desarrollo frente a la *lógica vetus* de la teoría de las propiedades de los términos (*Parva logicalia*, presentando la *logica modernorum*, que será llamada «terminista».

Cuando hablamos de «suposición» es necesario, en primer lugar, tener en cuenta que los términos latinos «*supponere*» y «*suppositio*» no siempre se entendieron de forma unívoca. En la tradición parisina que representa Pedro Hispano, la suposición (*suppositio*) es una propiedad de los términos tomados por sí mismos; mientras que en la tradición de Oxford, la suposición es una propiedad de los términos que depende de su contexto en el a proposición y su rango, es decir, el hecho de estar presentes. El *Tractatus* define la suposición como «acepción de los términos sustantivos por algo». Así puede ser:

(1) una *suposición discreta*, a partir de un término singular (discreto) como la frase «Sócrates es justo»;

(2) una *suposición común* («hombre»), opuesta a la anterior se hace por medio de un término común. Dentro de la común tenemos que sea:

(2.1.) *natural*, independiente de la proposición («Hombre»);

(2.2.) *accidental*, limitada al contexto de la proposición («Hombre blanco», que se divide en:

(2.2.1) *simple* («el hombre es especie»); o

(2.2.2.) *personal*, que implica la aceptación de los términos comunes por sus inferiores («el hombre corre», teniendo en cuenta que «hombre» es alguien concreto-singular); está última, a su vez, es

(2.2.2.1), *determinada*, como cuando se dice «el hombre corre» o «algún hombre corre»; y

(2.2.2.2.) *confusa*, que es la aceptación de los términos comunes en muchos mediante un signo universal

(2.2.2.2.1.) por la *necesidad del signo o del modo* («todo hombre es animal», donde el signo universal se confunde con sus inferiores), o

(2.2.2.2.2.) por *la necesidad de la cosa* («todo hombre es animal», donde el término «homo» debido a la cópula («es») es tomado por tantas esencias como resulta de «hombre».

De estos significados el más importante es el de *suposición natural*, ya que viene referenciada a la significación que se entiende como la representación convencional de una cosa (*res*) por medio de una voz (*vox*).

Para el Pedro Hispano del *Tractatus*, la *suposición*, entendida como el «uso» de una palabra que significa algo, es la propiedad de los términos más importante y de él depende la *significación*, propia de la luz; la cópula, el término que se adjunta para la acepción de otro; la apelación, que es la acepción de los términos por la cosa existente; la restricción y la ampliación, que son modos complementarios de variar la suposición personal de un término. Esta distinción entre significación y suposición natural tuvo gran influencia en los siglos XIII y XIV. La cuestión, tal como hemos visto, reside en la significación de una palabra más allá del contexto en el que está inserto.

En cuanto al *alma*, Pedro Hispano defenderá, a partir de Aristóteles, que es un principio natural de vida, y, por lo tanto, de acción y conocimiento. Pedro Hispano respaldará la doctrina de la abstracción en el proceso de conocimiento a través de las facultades humanas. La importancia del tratamiento sobre el hombre (desde la perspectiva del *De anima*) descansa especialmente en que la hablar sobre la ciencia del lama, la relación entre las partes constitutivas del hombre (alma y cuerpo), la naturaleza y funciones del alma, el conocimiento intelectivo, el actuar humano y la voluntad orientados al fin del hombre y al cosmos, nos lleva a un acercamiento de la antropología y la psicología aristotélica, y de la lectura de Avicena, a mediados del siglo XIII.

5.2. Ramón Llull

El personaje de Ramón Llull, llamado Doctor Iluminado, es controvertido en sí y por las lecturas que se hacen de él. El propio personaje se siente alejado en la lectura cultura de su tiempo, que para él es la occidental orientada al mundo oriental. Su circunstancia personal, su especial lectura posterior y las dificultades en la localización de las fuentes biográficas han provocado diferentes interpretaciones de su vida, su obra y su pensamiento, así como la significación de sí mismo como un «personaje» dentro de la historia del pensamiento.

En todo caso, Ramón Llull nace en 1232/3 en el seno de una familia burguesa que procede de Barcelona y que participó con Jaime I en la conquista de Mallorca. Tras un vida despreocupada sufre una serie de apariciones y a los treinta años inicia un proceso de conversión que le lleva a tener conciencia del propósito de su nueva vida y que explica el carácter de su obra en su diversidad y enfoque: (a) la predicación a los infieles hasta llegar incluso al martirio; (b) la escritura de un libro que fuera capaz de convertir a los infieles; y (c) la fundación de monasterios en los que los futuros misioneros pudieran aprender las lenguas de los infieles. Ello le impulsa a formarse, y a tener una producción literaria, intelectual y pastoral de gran intensidad. Tras sufrir un incidente (un esclavo intentó asesinarlo), Ramón Llull se retiró a Randa (1274), una pequeña montaña situada al sur la isla de Mallorca, para meditar. Recibió una segunda iluminación que le orientó en su proyecto: la realización de un método racional (universal e infalible) para la conversión al cristianismo para aquel que lo leyera independientemente de su condición personal, social y, especialmente, religiosa. Esto lo plasmó en sus obra *Ars maior* o *Ars generalis* que tuvo que reescribir después de algunos fracasos en su presentación. Convencido de la potencialidad del método, fundó un monasterio para el estudio de las lenguas de los infieles, Miramar, con el fin de realizar la labor apostólica y misionera. Esta labor le llevó también a combatir los errores de los infieles –aristotélicos y averroístas– mediante la aplicación de su método. Y le animó también a realizar diversos viajes a África y uno a Chipre, cuyo objetivo era demostrar el Arte con los árabes para convertirlos al Cristianismo. En este último viaje encontrará, según la leyenda generada en torno a su vida,

la muerte en el propio barco en que regresaba a causa de las múltiples heridas provocadas por una lapidación pública.

Como hemos visto Ramón Llull va realizando un proyecto vital que afecta a su comprensión religiosa y filosófica y, también, a un constante repensar el método a la hora de llevar a cabo sus objetivos. A pesar de las etapas de su trayectoria intelectual podemos enumerar brevemente algunas pautas de su pensamiento.

a) Conocimiento

La especificidad del personaje se refleja en su forma de desarrollar las diferentes temáticas. El conocer no se escapa a ello en un sistema en el que las fronteras entre filosofía y teología no aparecen muy delimitadas. A partir de la lectura de la iluminación agustinista que tiene en cuenta la antropología aristotélica y la teología de la imagen, tal como habían operado los maestros franciscanos (*Summa halensis* y san Buenaventura), Llull afirma que la verdad relativa al mundo sensible es tan sólo parcial y está sujeta al cambio, pues la certeza sólo puede hallarse en la inmutabilidad del primer principio o causa primera (donde no cabe cambio). Existen, pues, dos tipos de conocimiento: (1) metafísico (tiene a Dios como objeto, llevando al orden sobrenatural) y (2) natural (cuyo objeto es el orden natural, es decir aquello sujeto al cambio). Este conocimiento viene dado por las potencias del alma racional humana –memoria, entendimiento y voluntad– que han sido generadas de tal modo que pueden llegar a la contemplación de la Divinidad, aunque para ello deban abandonar el mundo sensible, una vez que los estados activo y pasivo del alma (Intelecto agente e intelecto paciente) actúan cooperativamente formando las especies inteligibles.

(1) El conocimiento metafísico se realiza a través del modelo de la teología de la imagen de Hugo de San-Víctor en su lectura franciscana: el modelo del espejo o analogía, el «Arte cuaternario». El sistema del Arte actúa, en este sentido, como el método para llegar a contemplar la entidad divina y, dado que funciona sobre una concepción lógica que implica la adaptación entre pensamiento y ser, su verdad no puede ser puesta en duda. El arte cuaternario tiene como objetivo la epistemología tanto para la contemplación de Dios como para la comprensión del mundo.

(2) El conocimiento natural se desarrolla siguiendo la física aristotélica: el modelo causa-efecto. Introduciendo modificaciones en el punto de partida, Ramón Llull invierte el sentido de su *Ars* pasando de una explicación construida sobre un modelo analógico a la concepción de un modelo más centrado en la ontología. En este sentido, a partir del *Ars inuentiua ueritatis*, aparece una versión del Arte que, mediante obras como el *Arbor scientae*, tomará la forma de unas razones, dignidades o atributos de Dios que son el origen de las cualidades en la creación, de las que procederá el chaos y la materia para después tomar la forma de esencias de los cuatro elementos, los elementos concretos, la mezcla de los elementos y, posteriormente, las entidades particulares compuestas de estos últimos elementos. Un giro que también afecta a la epistemología, de tal forma que el Arte no se concibe ya como la herramienta para descubrir la analogía entre el mundo creado y el Creador, sino como el método para analizar la realidad del ser del universo en sí misma. La Divinidad se concibe como la causa que, siendo trascendente, se encuentra en el origen del ser y la sustancia del universo.

b) Metafísica

El empeño racional-deductivo de un arte universal modifica la teología del símbolo y la teoría de la causalidad aristotélica a partir de una matemática simbólica de naturaleza agustinista y la demostración dogmática desde la doctrina de las «razones necesarias» que le hace difícil decir de él si es agustinista, dionisiano, o aristotélico en alguna forma. Esta difícil categorización acontece en su perspectiva metafísica. A pesar de esta dificultad de las fuentes filosóficas, existe un principio inquebrantable: la doctrina creacionista que ya conocemos.

(1) *Dios.* Dios, que en el sistema del Arte se representa con la figura «A», se define como el principio de todas las cosas (*per se y propter se*) que existen o pueden existir, es decir, como la causa del ser y la existencia de todo cuanto es o puede ser. Dios es el ser necesario y omnipotente, crea por voluntad y afección y no por necesidad. La Divinidad tiene en sí de modo intrínseco propiedades o dignidades que esperan su actualización en el más alto grado posible.

Esta actualización de las dignidades impulsa la actividad. La actividad divina puede ser analizada teniendo en cuenta diversas formas

(teoría de los correlativos). Podemos indicar el movimiento de la acción divina. Así, la acción es intrínseca (*ad intra*), cuya procesión es la Trinidad (procesión intratrinitaria); y extrínseca (*ad extra*) de la que surge la creación de la nada, siendo pues una acción generativa.

También puede ser expuesta desde el punto de vista del proceso de la actividad. Así hablamos de un (a) agente, quien realiza la acción; que puede ser (a.1.) potencial, si puede realizar la acción pero en el tiempo presente no la está ejerciendo; y (a.2.) actual, si realiza la acción en tiempo presente. Y de un (b) complemento, quien recibe la acción; que pueden dividirse en (b.1.) potencial, si es susceptible de recibir la acción, y (b.2.) actual, si la están recibiendo en tiempo presente. Por último, podemos señalar (c) la propia acción, actividad que se produce entre el agente y el complemento. Esta distinción podría rastrearse en el pensamiento de Escoto, que distingue entre agente, paciente, acción en su momento de emergencia del agente (acción actuante) y la acción en el momento de recepción en el paciente (acción actuada o producida).

A su vez, tanto agente, como complemento y acción, son susceptibles de ser divididos en tres nuevos grupos: (a) concretos, si se identifican individualmente; (b) abstractos, si se habla de un agente en sentido no relativo a un individuo concreto; y (c) circunstanciales, si se producen sólo en determinados casos. Esta relación, que responde a la aplicación ontológica del sistema lógico-gramatical del siglo XIII, se combina con la división entre actividad intrínseca, «*ad se*» y actividad extrínseca, «*ad aliud*».

La acción creadora de Dios combinada con la teoría de los correlativos y las dignidades divinas lleva a Llull a explicar la generación del universo como un proceso de causación entre un agente y un complemento por medio de una actividad, relación que se establece entre dos entidades de naturaleza distinta. No obstante, a pesar de que la acción corresponde a la Causa primera, ésta permanece en todo momento en un plano trascendente, es decir, no entra en contacto con su efecto. Una postulación que permite a Llull solucionar el problema de la creación, ya que la Divinidad no pierde nada de su ser al generar algo no a partir de sí, sino más allá de ella. Un esquema que va unido a un cambio de terminología: el término «dignidades», que se relaciona estrictamente

con Dios, pasa a ser substituido por el de «razones o cualidades» cuyo definición equivale a la operación extrínseca de la causa primera.

(2) *La causalidad*. La ley de la causalidad ocupa un lugar central en la filosofía luliana, aunque son muy pocas las ocasiones en las que es tratada de forma sistemática. Para el Doctor Iluminado, la causa se define como «aquello por lo que el efecto es», distinguiéndose en ella dos ámbitos: (a) natural, o inmanente, relativo a las entidades del universo; y (b) trascendente, relativo a las acciones que la Divinidad realiza. En este sentido, muchos de los problemas relativos a la concepción filosófica de Dios que han planteado los averroístas provienen, de hecho, de la confusión entre los dos niveles. Los principios que rigen la causalidad pueden agruparse en las siguientes proposiciones:

1. La causa siempre es primera respecto del efecto.
2. Para que algo sea causa, debe existir un efecto.
3. La causa es el fin, o el medio para alcanzar el fin, del efecto.
4. La causa abarca más que el efecto.
5. El efecto depende de la causa.
6. El efecto no puede contradecir ni imponerse a la causa.

Las leyes primera y cuarta son válidas para todo proceso causal, a excepción de la actividad intrínseca que se produce en Dios; la segunda ley presenta la excepción producida por el hecho de que Dios conoce las entidades antes de que éstas existan, por lo que puede causar sin necesidad de que se dé materialmente el efecto. La teoría de los correlativos tiene como centro este conjunto de leyes que, en su esencial, recuerdan al anónimo *Liber de causis*, de gran difusión durante los siglos XII-XIII y falsamente atribuido a Aristóteles. Asimismo, tales principios pueden ser aplicados a cualquier ámbito de la realidad, incluso en lo que se refiere a la estructuración de las ciencias y la concepción ética.

(3) *El hilemorfismo*. Aunque en las primeras teorizaciones, Llull describe las relaciones entre materia y forma tan sólo en un sentido metafórico, a lo largo de la etapa postartística, sin embargo, tanto la forma como la materia adquieren una consistencia ontológica propia,

dotados de realidad y no como simples metáforas, acercándose más a la idea que recorre el *Timeo* de Platón. A partir del *Liber lamentationis philosophiae*, Ramón Llull habla de la forma como «lo que es semejante a Dios», mientras que la materia se define como «lo que es desemejante», pues "Dios es forma y no materia". La materia se dibuja como un elemento generado en la propia procesión del ser, procediendo del propio Dios que la ha generado «*ex nihilo*» y la ha separado en espiritual y sensible. El resultado es una mayor aproximación a la concepción aristotélica de la sustancia.

c) El ejercicio práctico

El pensamiento de Llull está orientado a la conversión de los infieles y ello supone una exigencia especulativa-cognoscitiva; pero también una exigencia práctica, de modo que el alma que conoce sea capaz de vivir desde la santidad (ética) y en santidad (mística).

El sistema ético luliano se fundamenta en dos ejes centrales. El primero es la idea cristiana de raíz estoica por la cual se considera que el ser humano dispone de algo divino en él, al haber sido creado a imagen y semejanza de la Divinidad, lo que se demuestra a través de las capacidades intelectuales de su alma. Una idea cuya implicación es que las funciones del ser humano son (a) tratar de mostrar la grandeza de la causa primera y (b) actuar de modo acorde con el conocimiento que ha obtenido de esta. El segundo eje se refiere a las relaciones entre los seres humanos estructuradas a imagen y semejanza del modo en que han sido creados.

La antropología basada en la teología de la imagen en la que el hombre es *imago y similitudo Dei* lleva al hombre al modo bonaventuriano a un itinerario del alma a Dios, desde la esfera poética el ser humano penetra en el misterio divino, animado por el amor. Un camino metafórico y poético que recupera la teología esponsal de Ricardo de San Víctor desde la lectura del libro del *Eclesiastés*, que puede verse en el trovador caballeresco que aparece en obras como *Libre de amic et amat* o *Blanquerna*.

TEXTOS

1. TOMÁS DE AQUINO

Texto 1:

Artículo 3: ¿Existe o no existe Dios?

Contra esto: está lo que se dice en Éxodo 3,14 de la persona de Dios: Yo soy el que soy.

Respondo: La existencia de Dios puede ser probada de cinco maneras distintas.

La primera y más clara es la que se deduce del movimiento. Pues es cierto, y lo perciben los sentidos, que en este mundo hay movimiento. Y todo lo que se mueve es movido por otro. De hecho nada se mueve a no ser que en cuanto potencia esté orientado a aquello para lo que se mueve. Por su parte, quien mueve está en acto. Pues mover no es más que pasar de la potencia al acto. La potencia no puede pasar a acto más que por quien está en acto. Ejemplo: el fuego, en acto caliente, hace que la madera, en potencia caliente, pase a caliente en acto. De este modo la mueve y cambia. Pero no es posible que una cosa sea lo mismo simultáneamente en potencia y en acto; sólo lo puede ser respecto a algo distinto. Ejemplo: Lo que es caliente en acto, no puede ser al mismo tiempo caliente en potencia, pero sí puede ser en potencia frío. Igualmente, es imposible que algo mueva y sea movido al mismo tiempo, o que se mueva a sí mismo. Todo lo que se mueve necesita ser movido por otro. Pero si lo que es movido por otro se mueve, necesita ser movido por otro, y éste por otro. Este proceder no se puede llevar indefinidamente, porque no se llegaría al primero que mueve, y así no habría motor alguno pues los motores intermedios no mueven más que por ser movidos por el primer motor. Ejemplo: Un bastón no mueve nada si no es movido por la mano. Por lo tanto, es necesario llegar a aquel primer motor al que nadie mueve. En éste, todos reconocen a Dios.

La segunda es la que se deduce de la causa eficiente. Pues nos encontramos que en el mundo sensible hay un orden de causas eficientes. Sin embargo, no encontramos, ni es posible, que algo sea causa eficiente de sí mismo, pues sería anterior a sí mismo, cosa imposible. En las causas eficientes no es posible proceder indefinidamente porque en todas las causas eficientes hay orden: la primera es causa de la intermedia; y ésta, sea una o múltiple, lo es de la última. Puesto que, si se quita la causa, desaparece el efecto, si en el orden de las causas eficientes no existiera la primera, no se daría tampoco ni la última ni la intermedia. Si en las causas eficientes llevásemos hasta el infinito este proceder, no existiría la primera causa eficiente; en consecuencia no habría efecto último ni causa intermedia; y esto es absolutamente falso. Por lo tanto, es necesario admitir una causa eficiente primera. Todos la llaman Dios.

La tercera es la que se deduce a partir de lo posible y de lo necesario. Y dice: Encontramos que las cosas pueden existir o no existir, pues pueden ser producidas o destruidas, y consecuentemente es posible que existan o que no existan. Es imposible que las cosas sometidas a tal posibilidad existan siempre, pues lo que lleva en sí mismo la posibilidad de no existir, en un tiempo no existió. Si, pues, todas las cosas llevan en sí mismas la posibilidad de no existir, hubo un tiempo en que nada existió. Pero si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, puesto que lo que no existe no empieza a existir más que por algo que ya existe. Si, pues, nada existía, es imposible que algo empezara a existir; en consecuencia, nada existiría; y esto es absolutamente falso. Luego no todos los seres son sólo posibilidad; sino que es preciso algún ser necesario. Todo ser necesario encuentra su necesidad en otro, o no la tiene. Por otra parte, no es posible que en los seres necesarios se busque la causa de su necesidad llevando este proceder indefinidamente, como quedó probado al tratar las causas eficientes (núm. 2). Por lo tanto, es preciso admitir algo que sea absolutamente necesario, cuya causa de su necesidad no esté en otro, sino que él sea causa de la necesidad de los demás. Todos le dicen Dios.

La cuarta se deduce de la jerarquía de valores que encontramos en las cosas. Pues nos encontramos que la bondad, la veracidad, la nobleza y otros valores se dan en las cosas. En unas más y en otras menos. Pero este más y este menos se dice de las cosas en cuanto que se aproximan más o menos a lo máximo. Así, caliente se dice de aquello que se aproxima más al máximo calor. Hay algo, por tanto, que es muy veraz, muy bueno, muy noble; y, en consecuencia, es el máximo ser; pues las cosas que son sumamente verdaderas, son seres máximos, como se dice en *II Metaphys.* Como quiera que en cualquier género algo sea lo máximo, se convierte en causa de lo que pertenece a tal género –así el fuego, que es el máximo calor, es causa de todos los calores, como se explica en el mismo libro–, del mismo modo hay algo que en todos los seres es causa de su existir, de su bondad, de cualquier otra perfección. Le llamamos Dios.

La quinta se deduce a partir del ordenamiento de las cosas. Pues vemos que hay cosas que no tienen conocimiento, como son los cuerpos naturales, y que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando cómo siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino intencionadamente. Las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la flecha por el arquero. Por lo tanto, hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin. Le llamamos Dios.

Suma teológica - Parte Ia - Cuestión 2, en Tomás de Aquino, *Suma Teológica*. Recurso electrónico disponible en http://hjg.com.ar/sumat/a/c2. html#a3.

Texto 2:

Mas como la materia es el principio de la individuación, podría parecer que de aquí se sigue que la esencia, que comprende a la vez a la materia y a la forma, es solo particular, y no universal, lo que llevaría consigo el que los universales no tienen definición, si es verdad que la esencia es lo que significa la definición. Por eso, hay que tener en cuenta que la materia es principio de individuación no tomada de cualquier manera, sino tan solo la *materia signada (signata)*. Llamo materia *signada* a la materia en cuanto que es considerada bajo determinadas dimensiones. Esa materia no entra en la definición de Sócrates, si Sócrates tuviese definición. En la definición de hombre se pone la materia no *signada*; así, no ponemos en la definición de hombre estos huesos y esta carne, sino huesos y carne en general, que son la materia no *signada* del hombre…

Sobre el ser y la esencia, cap. 2, en Clemente Fernández, *Los filósofos medievales. Selección de textos. II (último). Escoto Eriúgena-Nicolás de Cusa*, BAC, Madrid 1980, n.1.711, p. 225.

EJERCICIOS DE AUTOEVALUACIÓN

1. ¿Qué diferencias existen entre las posiciones franciscanas y dominicas? ¿Cómo se observa en el pensamiento natural de Buenaventura y Tomás de Aquino?
2. ¿Qué implica la diferente forma de ver el hilemorfismo en Tomás de Aquino y los franciscanos?
3. ¿Qué es la teoría de la luz?
4. ¿Cómo influye el pensamiento árabe en la filosofía occidental en el siglo XIII?

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

El siglo XIII es realmente fecundo y sobre él se han elaborado muchos trabajos y traducciones. Especialmente, la bibliografía de Tomás de Aquino es casi infinita. Es uno de los autores más estudiados de la filosofía, especialmente si tomamos en cuenta el histórico de la producción. Por ello para mirar todos los trabajos sobre Tomás de Aquino referenciamos a la siguiente página web donde está toda la obra en latín y toda la bibliografía existente y puesta al día: http://www.corpusthomisticum.org/ Eunsa y el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra también tiene publicada gran parte de las obras de Tomás de Aquino.

Aun así haremos una breve selección.

Traducciones en español

ALBERTO MAGNO, *Sobre el alma* trad., intr. y not. de Jörg Alejandro Tellkamp, Eunsa, Pamplona 2012.

—, *Alberto Magno. Sobre las Epístolas de Dionisio = Super Dionysii Epistulas: latín-español,* según el texto de la Editio Coloniensis editado por Anneliese Meis, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 2013.

—, *Introducción a la metafísica. Paráfrasis de San Alberto Magno al primer libro de la «Me-tafísica» de Aristóteles*, traducción y estudio preliminar de David Torrijos Castrillejo, Universidad San Dámaso, Madrid 2013.

BUENAVENTURA, *Obras de San Buenaventura*, ed. por Bernardo Aperribay; Miguel Oromi; Miguel Oltra, 5 vols., BAC, Madrid 1945-1958.

Cuestiones disputadas de la ciencia de Cristo, presentación Miguel García-Baró; trad. Juan Ortín García; intr., not. e índices Francisco Martínez Fresneda, Editorial Espigas, Murcia 1999.

GROSSETESTE, Roberto, *Suma de los ocho libros de la "Física" de Aristóteles: (Suma physicorum)*, Eudeba, Buenos Aires 1972.

—, *Oraciones y meditaciones*, versión española realizada por Julián Alameda, Rialp, Madrid 1966.

OLIVI, Pedro de Juan, *Tratado de los contratos*, estudio preliminar de Rafael Ramis Barceló, Dykinson, Madrid 2017.

TOMÁS DE AQUINO, *El bien. Selección de textos*, intr., trad. y not. de Jesús García López, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1996.

—, *Comentario a «La generación y corrupción» de Aristóteles*, trad., prólogo y ed. Héctor Velázquez; intr. Mauricio Beuchot, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1996.

—, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. 1,1, El misterio de la Trinidad*, edición preparada por Juan Cruz Cruz, Eunsa, Pamplona 2002.

—, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. 1,2, Nombres y atributos de Dios*, edición preparada por Juan Cruz Cruz, Eunsa, Pamplona 2004.

—, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. 2,1, La creación: ángeles, seres corpóreos, hombre*, edición preparada por Juan Cruz Cruz, Eunsa, Pamplona 2005.

—, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. 2,2, El libre arbitrio y el pecado*, edición preparada por Juan Cruz Cruz, Eunsa, Pamplona 2008.

—, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. 3,1, La Encarnación del Verbo y la obra de la Redención*, edición preparada por Mª Idoya Zorroza, Eunsa, Pamplona 2013.

—, *Comentario a la «Ética a Nicómaco» de Aristóteles*, trad. Ana Mallea; estudio preliminar y not. Celina A. Lértora Mendoza, Eunsa, Pamplona 2010 (3ª ed.).

—, *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, texto latino de la edición crítica leonina; traducción y anotaciones por una comisión presidida por Francisco Barbado Viejo, 1a. ed. en la serie BAC Thesaurus basada en la ed. de 1959, ed. bilingüe, BAC, Madrid 2010.

—, *Comentario a la «Física» de Aristóteles*, trad., estudio preliminar y not. Celina A. Lértora Mendoza, Eunsa, Pamplona 2011 (2ª ed.).

—, *El ente y la esencia*, trad., estudio preliminar y not. de Eudaldo Forment, Eunsa, Pamplona 2011 (3ª ed).

Manuales

COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía, vol. 2: De san Agustín a Escoto*, Ariel, Barcelona 1989 (2ª ed.). El siglo XIII: 217-443.

GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, 1989 (2ª ed.). Cap. VII y La filosofía del siglo XIII: 353-547.

LEÓN FLORIDO, Francisco, *Historia del Pensamiento Clásico y Medieval*, Escolar y Mayo, Madrid 2012. Cap. 14. Filosofía y teología del siglo XIII y Cap. 15. La síntesis escolástica de Tomás de Aquino: 305-347.

MERINO, José, *Historia de la filosofía medieval*, BAC, Madrid 2001. Caps. VII-X: 163-256.

RAMÓN GUERRERO, Rafael, *Historia de la filosofía medieval*, Akal, Madrid 2002. La filosofía en el siglo XIII: 171-215.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona 2004 (3ª ed.). El siglo XIII y las grandes sistematizaciones de la relación entre razón y fe: 461-518.

SARANYANA, Josep-Ignasi, *Breve historia de la filosofía medieval*, Eunsa, Barañain (Navarra) 2001. La Escolástica, Santo Tomás de Aquino, Los filósofos eclécticos: 69-106.

—, *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*, Eunsa, Barañain (Navarra) 2007 (2ª ed., aumentada y revisada). La Filosofía pleno-escolástica (1200-1308), El apogeo de la filosofía escolástica (1240-1280, La formación de las Escuelas filosóficas (1280-1308): 229-338.

Literatura secundaria en español

BEUCHOT, Mauricio, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, San Esteban, Salamanca 2004 (2ª ed.).

BORDOY, Antoni, *Enseñar filosofía en los albores de la Universidad (1200-1240). Estudio histórico acompañado del* Acceso de los filósofos a las siete artes liberales, Ed. Sindéresis, Madrid-Porto 2018.

BOUGEROL, Jacques-Guy, *Introducción a San Buenaventura*, BAC, Madrid 1984.

CARPENTER, Charles, *San Buenaventura. La teología como camino de santidad*, Herder, Barcelona 2002.

CASTRO, Manuel de; HUERGA, Álvaro; ANDRÉS, Melquíades, *San Buenaventura. Conferencias pronunciadas en la Fundación Universitaria Española los días 4 de febrero y 11 y 13 de marzo de 1975 con motivo del centenario del gran teólogo*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1976.

CHAVERO, Francisco, *Imago Dei. Aproximación a la antropología teológica de San Buenaventura*, Espigas, Murcia 1993.

CRAEMER-RUEGENBERG, *Alberto Magno*, Herder, Barcelona 1985.

FORMENT, Eudaldo, *La filosofía de Santo Tomás de Aquino. Doctor de la humanidad*, EDICEP, Valencia 2003.

—, *Santo Tomás de Aquino*, Ariel, Barcelona 2007.

—, *Santo Tomás de Aquino. Vida, obra y pensamiento*, Planeta DeAgostini, Madrid 2007.

GILSON, Étienne, *La filosofía de San Buenaventura*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1948.

—, *Santo Tomás de Aquino*, Aguilar, Aguilar 1964.

LÁZARO, Manuel, *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito,* Frati Editori di Quaracchi-Fondazione Collegio San Bonaventura, Grottaferrata (Roma) 2005,

LÁZARO, Manuel; LEÓN, Francisco; RUBIO, Francisco Javier (eds.), *Pensar la Edad Media Cristiana: San Buenaventura de Bagnoregio (1217-1274),* Ed. Sindéresis, Madrid-Porto 2018.

LEÓN, Francisco, *Las filosofías en la Edad Media. Crisis, controversias y condenas,* Biblioteca Nueva, Madrid 2010.

LEÓN, Francisco; RODAMILANS, Fernando, *Las herejías académicas en la Edad Media. Lista de errores en las universidades de París y Oxford (1210-1347),* Ed. Sindéresis, Madrid-Porto 2018.

LEÓN, Isabel María, *El arte creador en San Buenaventura. Fundamentos para una teología de la belleza,* Eunsa, Pamplona 2016.

MERINO, José Antonio, *Historia de la filosofía franciscana,* BAC, Madrid 1993.

MERINO, José Antonio; MARTÍNEZ FRESNEDA, Francisco (eds.), *Manual de Teología franciscana,* BAC, Madrid 2003.

—, *Manual de Filosofía franciscana,* BAC, Madrid 2004.

RÁBADE, Sergio, *Santo Tomás de Aquino, un pensador de encrucijada,* Universidad San Pablo CEU, Madrid 2000.

ROBLES, Laureano, *Tomás de Aquino,* Universidad de Salamanca, Salamanca 1992.

SARANYANA, Josep-Ignasi, *Tiempo y eternidad. Estudio sobre la teología de la historia en San Buenaventura,* Universidad de Navarra, Facultad de Teología, Pamplona 1976.

TORRELL, Jean Pierre, *Iniciación Tomás de Aquino. Su persona y su obra,* Eunsa, Pamplona 2002.

VILLALMONTE, Alejandro de, *El argumento de «razones necesarias» en San Buenaventura,* Estudios Franciscanos, Barcelona 1952.

ZAS, Rossano, *La teología del símbolo de San Buenaventura,* Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997.

TEMA IX

LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XIV (1). MAESTROS Y TEMAS DE LA ESCOLÁSTICA

Manuel Lázaro Pulido

Introducción al Tema. Presentamos el tema analizando de manera crítica el significado de la «crisis» de la filosofía en el siglo XIV.

1. Entendimiento y voluntad. Juan Duns Escoto: 1.1. Contexto del pensamiento de Juan Duns Escoto; 1.2. Juan Duns Escoto. 2. De la *via antiqua* a la *via moderna*: Guillermo de Ockham: 2.1. Significar: lógica y teoría semántica; 2.2. Teoría del conocimiento; 2.3. Metafísica y teología natural; 2.4. Pensamiento ético y moral. 3. La mística especulativa renana: 3.1. Teología, filosofía y mística: a modo de introducción; 3.2. El Maestro Eckhart. 4. Las cátedras universitarias: tomismo, escotismo, nominalismo.

INTRODUCCIÓN AL TEMA

La bonanza del periodo que va del siglo XII al XIII se quiebra desde el inicio del siglo XVI (el año 1301 se conoce como el «año malo»), con la sucesión de una serie de «calamidades» que provocan una crisis en Europa occidental. Podemos decir que se inicia una época de «gran depresión» que afecta al cuerpo social, favorece la traición política, y a la que se le suman –sin ser exactamente su causa, pero sí un añadido ineludible– diversas calamidades naturales (como cambios climáticos y la peste por citar las más conocidas). La estagflación y la crisis de la economía de subsistencia en el terreno económico, provocan junto con las catástrofes naturales, la retracción demográfica que acaece a finales del siglo XIII e inicios del siglo XIV. Todos estos son elementos detonantes de lo que está por venir. La imagen de esta enfermedad sistémica epocal es la Guerra de los Cien Años (1337 y 1453). Sus consecuencias sociales surgen en forma de fractura social, o lo que es lo mismo, se reflejan en

un aumento del número de pobres que son marginados y con ello en una acentuación de las diferencias sociales.

La crisis social, política, económica… afecta, sin duda, al mundo intelectual, pero no en términos de disminución de producción filosófica y científica, sino en el desarrollo de sus presupuestos. En París, en tiempos de crisis económica las salidas laborales urbanas no son fáciles. ¿Qué hacer con los estudiantes? ¿Cuáles son sus salidas profesionales? La respuesta es la misma desde que las Escuelas urbanas funcionaran y se universalizaran en las Universidades: los graduados universitarios revertirán en la enseñanza, o en la administración, algunas veces podrán asistir a otras profesiones, principalmente en una época donde las ciencias, antes ajenas a las artes liberales, ocupan su lugar entre las cátedras universitarias, como, por ejemplo, es el caso de la medicina. De ahí, se explica el éxito del derecho junto a las ciencias eclesiásticas (teología y decretales). Pero, en todo caso, se necesita de la ayuda institucional. Esto supone en un mundo intelectual gestionado por la Iglesia, la posesión de un beneficio eclesiástico que no es gratis para el beneficiado. Es necesario pagar al papa de Aviñón una pesada tasa. En tiempos de crisis económica se traducirá en una tensión en la institución universitaria (especialmente en París), en protestas que llegarán al propio papado, creando un clima que predispone el Gran Cisma de Occidente.

La crisis institucional y social afecta a todos los campos, también al religioso, en el sentido en el que en los momentos de incertidumbre es necesario buscar un rumbo. Y esto puede ser difícil para la confianza política, social y religiosa. Las bases dadas durante siglos son cuestionadas, pero no tanto en sus fundamentos básicos, como en los medios y en las formas que han de prevalecer. Imaginemos que un barco se tambalea en la tormenta, parece ir a la deriva, pero ningún marinero desconfía del barco, sino que teme ante el rumbo que ha de mantenerse, sobre quién ha de tomar el timón, quien arriar las velas, y quién achicar agua. Las circunstancias adversas y las dudas suscitadas afectarán la moral, pero, en ningún caso, el marinero desconfiará del barco. Las cuestiones que suscita la tormenta los hará mejores navegantes. La situación crítica que viven los marineros no les impide crecer en su oficio, al contrario. En esta situación no les sirven las rutinas diarias de navegar en un mar en calma. Su pericia cotidiana puesta a prueba en la tormenta

no está en crisis, al contrario, los hábitos de los marineros les servirán para tomar las decisiones que juzguen más correctas, aquellas que les hagan salvarse en el barco, lo único seguro que hay entre el cielo y el mar. Y, como hemos dicho, la situación crítica no anulará sus conocimientos previos sino que hará que avancen y profundicen en su pericia. Lo que aprendieron (la tradición de sus conocimientos), será puesto a prueba (en la crisis que viven), y favorecerá soluciones (nuevas estrategias y aprendizajes) para salvar aquello en lo que no se puede dudar (el barco). Sirva esta simple metáfora para comprender lo que supone la «crisis» de la filosofía en el siglo XIV.

¿Qué «crisis» existe en la filosofía? ¿Se trata de una crisis filosófica o de forma más apropiada de un pensamiento que ha de realizarse en tiempo de crisis? Es un *lugar común* afirmar que la crisis en el pensamiento de esta época viene del nacimiento de una dicotomía existente entre fe y razón. Se afirma así de forma, digamos, «plana», «simple», que la teología abandona su estatus de verdadera ciencia en la medida que no es capaz de demostrar su afirmaciones fundamentales, de modo que se apuesta por una teología práctica de carácter salutario. Pero la verdad es que la teología no se reduce a ser teología práctica, y, menos, pensar que afirmar una teología práctica supone abandonar la especulación y el uso de la racionalidad en la elaboración teológica. De hecho, no se tratará tanto de una pugna entre fe y razón, cuanto de qué tipo de razonamiento debe estar en el horizonte de la reflexión teológica: sobre qué diferentes órdenes antropológicos –entendimiento o voluntad–, fundamentos metafísicos –búsqueda del ser y/o del bien; necesidad u omnipotencia–, y horizontes filosóficos (platonismo o aristotelismo). La cuestión es, pues, ya clásica, la vimos en el siglo XII: cómo afrontar las nuevas categorías aristotélicas y mantener el equilibrio entre el carácter científico-racional de la teología (especulativa) que abre el espíritu humano al Misterio divino y su vocación sapiencial (práctica), que conduce el alma al Misterio (carácter salvífico).

No es cuestión de pensar que los maestros de la época reconocieran la insuficiencia de la teología. Lo que realmente se cuestionaba era la insuficiencia de cierta filosofía. Es decir, no es que la filosofía pretendiera deshacerse de la teología por no responder a criterios racionales; más bien al contrario, es la teología, o parte de ella, la que se quería

deshacer de la filosofía, o de un tipo de filosofía por su incapacidad de alcanzar el conocimiento de ciertos objetos que le sobrepasan: o porque se adentran en el Misterio, o porque esa filosofía reducida a la racionalidad aristotélica es tan rígida que se debe de tal forma a la necesidad, que no puede dar respuesta de la complejidad humana, ni menos de la divina, es decir por no responder al problema de lo sobrenatural. Y este razonamiento, además, era lógico que fuera planteado en un tiempo de crisis (sociopolítica). Era lícito que algunos se preguntaran para qué sirve una filosofía metida e, incluso, encerrada en elementos formales y argumentaciones cuando la sociedad se deshilachaba y los fundamentos de la vida práctica se difuminaban. Del mismo modo que, desde otro enfoque, era lícito alentar ante el desconcierto provocado por la crisis social, que era necesario encontrar una guía racional que fundamentara el orden institucional. Como hemos dicho, e insistimos, se trataba de decidir, ante un edificio en ruinas, qué era lo mejor y más adecuado, si salvar a la gente, ordenarlas, no liarlas y sacarlas del inmueble con el fin de hacer otro nuevo (teología práctica); o bien apuntalar el edificio para evitar la ruina (teología especulativa). Pero, en todo caso, fuera cual fuese la solución, siempre se buscaba pensar y crear soluciones.

No estamos hablando, pues, de una crisis de pensamiento filosófico-teológico. Los pensadores de la época acudían a los argumentos que el método de su tiempo exigía: un método dialéctico, y de autoridad, un *background* de la memoria de la tradición en constante diálogo sistemático sobre las cuestiones y la siempre e inevitable tensión con los «modernos» –repetidamente presentes en el pensamiento de la baja Edad Media, constante en la especulación teológica, señal de que existe novedad–. Para ello vamos a dedicar los dos últimos capítulos en los que veremos algunos de los elementos esenciales de la riqueza especulativa filosófico-teológica de autores tan significativos como Duns Escoto y Guillermo de Ockham, el desarrollo de la mística especulativa, la reflexión política y el pensamiento de la ciencia (ampliado a toda la baja Edad Media). El pensamiento de Duns Escoto y Ockham abre el camino a la modernidad que no se puede entender sin saber profundamente la filosofía medieval, no tanto por lo que dicen en sí (que es evidente, aunque no sería adecuado «modernizar» su pensamiento que es medieval), sino porque de las tres grandes escuelas o cátedras teológicas que se

enseñarán en las universidades hasta el barroco (vía tomista, vía escotista, vía nominal), dos de ellas corresponden a estos autores significativos. El otro itinerario de la modernidad, el de la intimidad especulativa, que viene de la *devotio moderna* y que se manifiesta en una explosión subjetiva –y que antes de la «soledad» del *cogito* encerrado en el orden natural, se da en el encuentro *del y con* el yo en el ámbito de apertura sobrenatural del pensamiento místico–, tiene como fuente acabada en la mística franciscana y renana.

1. ENTENDIMIENTO Y VOLUNTAD. JUAN DUNS ESCOTO

Las disputas intelectuales a finales del siglo XIII entre diferentes posiciones de interpretación de la filosofía aristotélica se mantienen en el siglo XIV complicándose entre averroístas, avicenistas, tomistas, franciscanos y diversas posiciones aristotélicas y agustinistas en los maestros seculares, en ejes fundamentales como París y Oxford (junto a otras instituciones universitarias como Colonia y Bolonia). Vimos como las condenas parisinas, en sí, no habían provocado un significativo cambio en los diferentes maestros, más bien son las intervenciones de Roberto Kilwardby (1277) y Juan Peckam (1284 y 1286) las que provocaron la tensión entre los seguidores de Tomás de Aquino (el naciente tomismo) y el pensamiento franciscano. Es necesario tener esto en cuenta para poder comprender la «injusticia» de una comparación, muy recurrida, en una dialéctica escolar (tomismo-escotismo) entre Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto. Entre ambos existen dos generaciones, una condena y una lucha de escuelas y de posiciones religiosas.

1.1. Contexto del pensamiento de Juan Duns Escoto

Juan Duns Escoto no reaccionó contra el pensamiento de Tomás de Aquino sin más, aunque tuvo que abordar la perspectiva del Aquinate. El Sutil, sobre todo, se vio impelido a dar respuesta filosófica y teológica a las cuestiones que se discutían en su época y que tenían en cuenta todos los matices que hemos señalado y, en especial, a las diferentes posiciones de los maestros parisinos en torno a la figura de Enrique de Gante y a su posición opuesta Godofredo de Fontaines, a los que ya había intentado responder de modo equilibrado el maestro franciscano Gonzalo Hispano.

a) Enrique de Gante y Godofredo de Fontaines

De entre los maestros seculares de París del último tercio del siglo XIII, destacó Enrique de Gante (m. 1293), quien sabemos que fue maestro regente en la Facultad de Teología en la época de las discusiones teológicas en torno a la lectura y recepción del aristotelismo, ocupando los cargos de archidiácono de Brujas (1276), primero, y después de Tournai (1279). Participó en la comisión del *Syllabus* de 1277, aunque no compartió todas las conclusiones allí vertidas, lo que nos indica que tenía un buen conocimiento de las implicaciones de las lecturas de Aristóteles en sus comentarios averroístas, avicenistas y tomistas, y, también, una simpatía por el pensamiento tradicional más apegado al agustinismo. Su doctrina filosófico-teológica tiene como interlocutores principales a Egidio Romano (Gil de Roma, de quien trataremos especialmente en lo relativo a la filosofía política en el tema siguiente) y Godofredo de Fontaines. Como obras mayores podemos destacar una *Summa theologica* (*Summa quaestionum ordinariarum*) que quedó incompleta y unos *Quodlibeta* que disputó y redactó mientras escribía la *Summa*.

Enrique de Gante se plantea como teólogo el problema del conocimiento divino, donde reside la verdad. Todos los hombres pueden conocer la verdad de las cosas naturales, pero esto no significa que el hombre pueda conocer la verdad en sí. Efectivamente, cada cosa posee su propia esencia que lo hace tal cual es (*certitudo*), que puede ser considerada en sí misma. En un sentido absoluto, cada esencia posee una doble indiferencia: con respeto a la existencia real o la inexistencia (la esencia en sí mismo es simplemente posible), y con respeto a la universalidad y la particularidad. En este sentido, Enrique de Gante interpretando la idea platónica, afirma que la esencia absoluta se define por su contenido inteligible, y, por lo tanto, se hace objetiva al intelecto. La esencia tiene un ser propio (*esse essentiae*) que la sitúa en un plano ontológico, fundada en el acto voluntario creador de Dios, causa ejemplar de las ideas. Dios es el ser mismo (*aliquid quod est ipsum esse*); diferenciado del ser creado que es el que puede recibir el ser, al que le conviene el ser (*aliquicui convenit esse*).

Siguiendo el razonamiento, la verdad de las cosas y la conformidad con la idea divina (las relaciones de imitación de la esencia divina), es

decir, el conocimiento de las esencias universales (las esencias de las cosas en la mente divina), solo se da –siguiendo a san Agustín– a partir de la intervención de la iluminación divina, puesto que Dios es la causa ejemplar que las ilumina. Dios posee la idea de toda cosa incluso antes de crearla y no solo de aquella a la que conferirá su existencia. La iluminación divina no se da en todos los hombres, sino en algunos como un don de Dios. Distingue, pues, Enrique de Gante, a partir de san Agustín, entre la «razón inferior» y la «razón superior». El objeto conocido tampoco mueve la voluntad, es una causa que impulsa el movimiento volitivo, pero la voluntad tiene en sí el principio de su movimiento.

El esquema metafísico de Enrique de Gante tiene en cuenta, como hemos visto, el pensamiento de Avicena, con el fin de asegurar la libertad creadora de Dios y el agustinismo cognoscitivo. La metafísica es la ciencia del ser en cuanto tal. Y ser se aplica a Dios, pero también se utiliza al ser creado en cuanto conveniente, pero no por univocidad de la idea de ser, sino porque «ser» se aplica a uno u a otro orden, sin otra posibilidad de significación. Así, pues, la idea de ser es analógica en tanto que Dios es el *ipsum esse* y el ser no conviene de una manera unívoca a las criaturas. El ser tiene como característica principal la necesidad, tanto en sí misma –como subsistente en sí, Dios como *ipsum esse*–, como en su causa –en tanto que creado–.

Como Avicena, también, diferencia esencia y existencia. Al contrario que Tomás de Aquino y Egidio Romano, afirma que entre los dos conceptos no se da ninguna distinción real, sino simplemente «intencional». En el orden de las esencias esta ya posee su propio *esse* y es indiferente a la existencia. Así, pues, la existencia no se suma a la esencia, sino respecto a Dios como creación. El existente no es nada más que el mismo ente posible realizado por su causa.

La existencia de Dios concebido como ser puro puede establecerse *a priori*, mejor que *a posteriori*. Enrique de Gante, siguiendo su teoría de la iluminación cognoscitiva, afirma que Dios es razón de conocer y no un objeto de conocimiento. Efectivamente, la iluminación divina deriva del conocimiento de las cosas hasta el conocimiento de las esencias universales. De modo que partiendo de la realidad empírica no llegamos, en sí, al conocimiento de Dios. Esto supone que no es posible llegar al

conocimiento divino *a posteriori*, lo cual no implica que Dios no pueda ser el primer objeto de conocimiento del intelecto humano, toda vez que su concepto se presenta no en su evidencia, sino en su indeterminación, siendo esta la característica que viene a nuestro intelecto en primer lugar. Lo primero que llega a nuestro conocimiento natural es lo indeterminado, el ser en general. De hecho, en el conocimiento que va de lo empírico a lo general, conocemos una cosa concreta, por ejemplo un árbol, en la medida en que reconocemos primero que esa cosa está dotada de ser, entendido en su generalidad. Concebimos que es una entidad indeterminada y la vamos determinando. En el caso de la realidad natural hablamos de indeterminación privativa, es decir en cuanto que aún no está determinada. En el caso del primer objeto de conocimiento, hablamos de indeterminación negativa, que deriva de la simplicidad subsistente, que no permite una posterior determinación.

Enrique de Gante se sitúa en un plano franciscano a la hora de entender la doctrina de la individuación. Para Enrique de Gante el carácter individual radica en la sustancia existente en cuanto subsistente. El individuo concreto (*suppositum*) implica que en su interior no existe pluralidad ni diversidad y que en el exterior no existe identidad, es decir es idéntico en sí y diferente de otro. También se deja sentir su cercanía al espíritu franciscano en cuanto a la idea de la pluralidad de las formas, Enrique de Gante sostiene la unicidad de la forma sustancial, excepto en el hombre, donde distingue la forma de la corporeidad (*forma corporeitatis*).

Frente a la posición de Enrique de Gante, Godofredo de Fontaines (m. 1306), originario de Lieja, y contemporáneo de Enrique de Gante, coincidiendo con él, en Paris, en la década de los setenta del siglo XIII (fue maestro-regente en teología a partir de 1285), sigue libremente la estela del tomismo, del cual se aparta como en el caso de la polémica contra el Aquinate sobre la estructura de lo concreto. Su doctrina las vierte en algunas obras como *Quaestiones ordinariae*, los *Sermones*, quince *Quodlibeta*.

Para el maestro belga, en Dios no existen ideas de las cosas anteriores al acto creador voluntario. Esto supone que la esencia de la materia es singular y su actualidad no le es propia. La universalidad de la esencia

solo puede darse en el intelecto, de modo que no se da esencia específica fuera de los seres existentes, esto supone que no existe una distinción real entre esencia y existencia. Así, ser (*ens*), entidad (*entitas*), y esencia (*essentia*) en realidad coinciden, de modo que únicamente en el intelecto, mediante el proceso abstractivo, logramos diferenciarlos. Se trata, pues, de una distinción intelectiva (racional), pero no real.

Godofredo afirma que el principio de individuación no descansa en la materia, ni en aquello que es extrínseco y accidental a la forma. La forma y la distinción formal explican el principio de individuación. Godofredo de Fontaines admite que no tiene una idea clara sobre la doctrina de la pluralidad de las formas, si bien le parece más adecuada (probable) la idea tomista de la unicidad de la forma esencial, criticando la solución de Enrique de Gante respecto al hombre.

En cuanto al proceso cognoscitivo, para el maestro de Lieja, el conocimiento no deviene por iluminación de la razón superior. Godofredo elimina el distingo agustinista (razón inferior-razón superior). El conocimiento se da de forma abstractiva, que es en sí una particular iluminación del Intelecto agente, al modo como lo explica Aristóteles, a partir de la intelección operada en el fantasma, en la idea representada desde el conocimiento sensible, que se presenta al intelecto pasivo. Lo que será criticado por Juan Duns Escoto.

Al contrario que en Enrique de Gante, la voluntad se mueve impulsada (determinada) o por el Sumo Bien al que tiende de forma necesaria; o por los objetos, ante los cuales puede actuar tendiendo o no al bien.

b) Gonzalo Hispano

De Gonzalo Hispano no tenemos muchos datos de sus primeros años. Sabemos que es oriundo de Galicia –o de Portugal– y que ingresó en la provincia franciscana de Santiago. En 1288, su nombre aparece en una de las bulas del papa Nicolás IV acompañando a la familia real en una visita, entonces era ya ministro provincial de la provincia de Santiago. Gonzalo leía las Sentencias, mientras Olivi enseñaba en la Sorbona, por lo tanto, tuvo que ser antes de ser severamente criticado. Siendo provincial es llamado a culminar su preparación teológica y su magisterio. Aunque no sabemos exactamente cuando llegó a París, posiblemente lo

haría tras el magisterio el curso 1289-1290 de Juan Minio (ca. 1250-1312). Uno de los datos seguros que tenemos es que fue maestro regente en París de la cátedra de Teología en el curso 1302-1303, siendo maestro de Juan Duns Escoto y que entre ambos hubo una buena relación e incluso una cierta tutela intelectual. Cuando Escoto regresa a París como bachiller sentenciario, Gonzalo Hispano, como maestro regente que era, tuvo que supervisar sus lecciones. Es posible que dirigiera sus *Reportata parisiensia*. También sabemos que lo propuso para el grado de licencia en la Universidad de París, al que se refería como *ingenioque subtilissimo*.

Por aquel entonces se endurece el enfrentamiento entre Felipe IV, el Hermoso (1268-1314) y Bonifacio VIII (1235-1303) que tenía como telón de fondo el debate acerca de la preeminencia del poder espiritual sobre el poder temporal. La postura papal se sancionó el 18 de noviembre de 1302 con la bula *Unam sanctam*. La reacción del monarca francés no se hizo esperar. Felipe IV convoca una asamblea en el Louvre (12 de marzo de 1303) en la que acusa al Papa de herejía y simonía, lo que supone su procesamiento en París. Este debate tuvo su reflejo en el propio clero francés (en parte protagonista del inicio de la polémica, pues el enfrentamiento tuvo su origen en la petición papal de tributos al clero francés con el fin de poder financiar su conflicto con Inglaterra) y en la posición de no pocos frailes en favor del Papa, entre ellos nuestro Gonzalo Hispano y también Juan Duns Escoto, quienes se negaron a firmar el Edicto real del mes de junio de 1303 a favor de la apelación al concilio general contra el papa Bonifacio VIII. Ello les llevó a salir de Francia por orden del consejero real Guillermo de Nogaret (1260-1314), en el caso de Gonzalo Hispano a regresar a España, siendo de nuevo nombrado ministro provincial, esta vez de la Provincia de Castilla, y terminando, así, con su carrera académica.

En 1304, en el Capítulo General celebrado en Asís fue promovido a Ministro General de la Orden franciscana, debido, sin duda, a la experiencia organizativa que había demostrado tanto en París como, anteriormente, en 1290 cuando ejercía como Provincial en la provincia de Santiago. Su mandato terminó con su fallecimiento en 1313.

Dentro de sus obras dedicadas en gran parte a la Orden franciscana, tenemos sus escritos del periodo escolástico: las *Conclusiones metafísi-*

cas (*Conclusiones utilissimae ex XII libris Metaphysicorum Aristotelis*), las *Cuestiones disputadas* (*Quaestiones disputatae*) y los *Quodlibet*os (*Quodlibet*). La primera obra consta de 378 conclusiones en las que el autor muestra, en una apretada síntesis, un conocimiento de la obra de Aristóteles propia de la formación de un maestro teólogo parisino. Es un libro en principio ideado para consumo propio, pero que al tiempo que avanza en la exposición va añadiendo opiniones personales cada vez más interesantes. En un principio se atribuyeron a Juan Duns Escoto y así aparecen en algunas de las colecciones que recogen su obra (la *Opera omnia* de Waddingo y Vivès).

Más importantes desde el punto de vista doctrinal se encuentran las otras dos obras. En ellas se destapa un pensador defensor de la escuela franciscana heredera de la elaboración de Buenaventura, que conocedor, como hemos visto, del pensamiento aristotélico, sin embargo advierte la dificultad que entraña una adopción entusiasta de sus postulados. Entre el Doctor Seráfico y Gonzalo Hispano –recordemos– había sucedido el hecho trascendental del *Syllabus* condenatorio de las tesis averroístas de 1277.

Gonzalo Hispano, como ocurriera en el debate interno de la Orden, intenta adoptar una posición moderada dentro de la forma de ver franciscana entre aquellos que enseñaban el primado del entendimiento sobre el ser, encarnados en las teorías del Maestro Eckhart, y los que, por el contrario, adoptaban un psicologismo que conducía al determinismo de la voluntad y que tiene como interlocutores a Juan el Sabio y Godofredo de Fontaines.

La escuela franciscana había sido una defensora de la primacía de la voluntad y de la acción práctica frente al entendimiento, pero nunca anulando el papel del entendimiento como una de las facultades del hombre. La decisión humana termina siendo el fruto de la voluntad, del querer, pero «querer algo» no supone «no entenderlo», no se puede querer lo que no se conoce. Por otra parte, no puede ser que el hombre actúe como una máquina lógica o motivado exclusivamente por un objeto exterior porque si no, no sería libre. Por lo tanto, Gonzalo Hispano afirma la primacía de la voluntad en la vida psíquica, aunque, a veces, la voluntad no haga caso de la razón, esto no supone que el querer y no el

conocer es el acto que rige la vida psíquica del hombre. Como señalan los especialistas, esta tesis del voluntarismo sigue la corriente de la propia escuela y, sin duda, influirá en las tesis sostenidas esencialmente por Escoto, lógicamente desde su espíritu genial y sutil.

En todo caso Gonzalo Hispano, un fraile franciscano español –o al menos peninsular–, resulta imprescindible para comprender los problemas filosóficos y teológicos de su tiempo especialmente relativos al problema de la psicología y la teoría del conocimiento, siendo una pieza clave para comprender el salto generacional que va de los primeros grandes maestros de la segunda generación de la Escolástica (la época de Tomás de Aquino y Buenaventura) al pensamiento epistemológico y metafísico de la generación de maestros parisinos del siglo XIV sacudidos intelectualmente por la controversia de las tesis aristotélicas y la disputa política entre los poderes espiritual y terrenal.

1.2. Juan Duns Escoto

De la vida de Juan Duns Escoto –también llamado Doctor Sutil, por la sutileza y dificultad analítica de sus argumentaciones, y Doctor Mariano por su defensa teológica de la Inmaculada Concepción de la Virgen María– no tenemos noticias precisas de su nacimiento. Sabemos con certeza que el 17 de marzo de 1291 fue el día de su ordenación sacerdotal por el obispo de Lincoln, Olivier Sutton. A partir de ahí, la Comisión Escotista Internacional determinó la fecha de su nacimiento en el año 1265-1266, en un humilde castillo, llamado Duns y perteneciente a la pequeña nobleza de los Duns, en los términos de Maxton. Estudió en la escuela cercana del convento franciscano de Haddington. Vistió el hábito franciscano en el convento de Dumfries hacia 1279. De 1281 a 1285 estudia el *trivium y quadrivium* consiguiendo el título de *lector* que ejercerá durante dos años. Escoto cursa teología, primero en el Estudio General franciscano de Northampton (1287-1290), posteriormente en París (1291-1297), donde consigue el título de bachiller. Regresa a Inglaterra al Estudio General de los franciscanos anexo a la Universidad de Cambridge hasta que en 1300 se traslada a Oxford. Allí escribe la *Lectura Prima* y redacta el primer comentario al *Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo*, llamado *Lectura Completa* (comentarios a los dos primeros libros) completado por el comentario al tercer libro,

escrito también en Oxford, pero más tarde, tras su destierro de París por decreto del rey francés Felipe IV el Bello. Efectivamente, en 1302 regresa a la Universidad de París, donde continúa impartiendo lecciones como maestro sentenciario, pero en 1303 tiene que exiliarse debido a su apoyo al Papa en el conflicto entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso (ver Gonzalo Hispano). Regresa y es nombrado *Magister Theologiae*, en 1305 siendo maestro regente del Estudio de los franciscanos en la capital del Sena entre 1306 y 1307. Enseña las *Sentencias* y el tratado del *Primo principio*. En 1307 mantiene la famosa disputa sobre la Inmaculada Concepción de la Virgen María delante de la delegación papal. Ese año quien fuera su maestro Gonzalo Hispano, ya Ministro General de la Orden Franciscana, lo destina al Estudio General anexo a la Universidad de Colonia, enseñando en ambos lugares. Muere prematuramente el 8 de noviembre de 1308.

A pesar de la brevedad de la vida de Juan Duns Escoto, su obra fue prolífica escribió obras filosóficas y teológicas

(1) Escritos filosóficos-lógicos: *Super universalia Porphyrii* , *In librum Praedicamentorum quaestiones, Quaestiones in I et II librum Perihermeneias Aristotelis, In duos libros Perihermeneias operis secundi quod appellant quaestiones octo, In libros Elenchorum Aristotelis quaestiones, Quaestiones super libros Aristotelis De anima, Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Y el tratado *De primo rerum omnium principio*.

b) Escritos teológicos: Sobre el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* existen diversas versiones de sus diferentes etapas docentes. Contamos con las *Lectura*, la primera versión de su etapa en Oxford. De su enseñanza en París tenemos la *Reportata parisiensia*, y su obra más acabada y revisada es el *Opus oxoniense* llamado también *Ordinatio*, que inició en Oxford y terminó en París. Escribió también el tratado *Theoremata* (obra discutida) sobre los principios de la teología.

a) Filosofía y Teología

La pregunta que se hace Juan Duns Escoto en el Prólogo de la *Ordinatio* no difiere mucho de la que se había hecho Buenaventura y Tomás de Aquino respecto al modo en el que el hombre en su estado

actual (*pro statu isto*) puede acceder al orden sobrenatural. Y esta pregunta lleva consigo otra sobre el estatuto del orden natural y el del orden sobrenatural. Efectivamente, si el conocimiento humano en esta vida se circunscribe a la explicación natural y él es suficiente, con el orden natural nos basta. Ahora bien, si el conocimiento natural en esta vida no es suficiente, y precisamos de una ayuda sobrenatural (la iluminación, por ejemplo), entonces nos hace falta indagar el orden sobrenatural. La respuesta que se dé influirá en el modo en que pensemos nuestro acceso al orden sobrenatural.

Podemos pensar, como hacen los filósofos (el pensamiento aristotélico), que el orden natural es perfecto y autosuficiente, de modo que no es necesario admitir un orden sobrenatural que lo perfeccione. Los teólogos (el pensamiento más agustinista), por su parte, consideran que la naturaleza es imperfecta, por lo que se necesita el auxilio de la gracia y la perfección sobrenatural, pues sobrenatural en Escoto se define como lo que satisface la aspiración más profunda del que lo recibe como perfección (*Ordinatio*, Pról. n. 57).

No es que los filósofos –los aristotélicos creyentes cristianos o musulmanes– no piensen que no existe la realidad sobrenatural, sino que en el estado actual, el conocimiento del orden natural se puede obtener a través de las causas naturales por parte del entendimiento (agente y paciente). Luego el hombre puede conocer lo inteligible, sin necesidad de acudir al orden sobrenatural. Los teólogos, por su parte, argumentan contra los filósofos que, ciertamente, el conocimiento del intelecto de las verdades naturales, movidas por el agente natural, lleva al conocimiento del orden natural; pero las verdades complejas sobrenaturales no pueden ser conocidas por un agente natural. Es el caso de las sustancias separadas que no pueden conocerse por proceso abstractivo, sino de modo sobrenatural (no se refiere aquí a las verdades de fe, que están en otro orden de cosas, y que se responden por verdades de fe).

En fin, tenemos a unos autores –filósofos– que rigen por conocimiento meramente abstractivo hasta llegar a un orden naturalmente conocido, perfecto y suficiente de por sí, accesible al conocimiento humano natural. Y tenemos a otros –teólogos– que consideran que el conocimiento de los conceptos complejos se escapan del orden natural,

necesitando de un conocimiento sobrenatural (iluminado) en el orden sobrenatural. Si lo semejante se conoce por lo semejante, los filósofos piensan que el hombre en su estado actual tiene acceso a un orden natural para el que tan solo necesitan de la instancia humana natural. Los teólogos sostienen que el hombre viador –que está en vía (*homo viator*)– tiene acceso racional a la verdad sobrenatural mediante la iluminación de su entendimiento superior.

Juan Duns Escoto es consciente de la diferencia existente entre teología y filosofía y la insuficiencia de la filosofía para utilizar un aparataje conceptual que le lleve a hablar de la realidad sobrenatural, de Dios. Su búsqueda es la de ver las condiciones para construir una doctrina teológica.

Siguiendo la doctrina aristotélica, el Doctor Sutil afirma que un conocimiento natural viene dado por un agente que es apto para mover naturalmente el entendimiento posible, imprimiendo la forma a una potencia. La sobrenaturalidad viene dada, bien porque el conocimiento viene de un agente sobrenatural, bien porque el objeto conocido es sobrenatural.

Así, en el conocimiento del fin sobrenatural, el agente, por su condición natural, no es apto para mover naturalmente el entendimiento posible a modo de intelección. Es lo que sucede con el conocimiento de las verdades complejas, aquellas cuyo conocimiento no es necesario o indiferente a nosotros, es decir, que precisan de la comunicación sobrenatural. De esta forma, lo sobrenatural exige un agente sobrenatural. Es el conocimiento de Dios que tiene como sujeto a Dios en tanto que agente sobrenatural capaz de alcanzar un conocimiento sobrenatural, siendo insuficiente una teología natural realizada desde la razón natural –como afirmaba Tomás de Aquino–.

Lo sobrenatural sobreviene, también, cuando la acción o noticia que proviene del agente suple las veces del objeto sobrenatural. Se trata de verdades que no se pueden conocer naturalmente, ni se trasmiten magisterialmente (verdades de fe). Por ejemplo, la verdad «Dios es trino» es un objeto apto de suyo para causar conocimiento por la esencia divina, pero, a la vez, esa esencia cognoscible es de orden sobrenatural.

Juan Duns Escoto, quiere superar la dialéctica entre la iluminación agustinista y el naturalismo aristotélico que o bien se encierra en el mundo físico, o bien naturaliza las verdades sobrenaturales. En este sentido reclama una ciencia teológica cuyo objeto es propiamente Dios. Se alcanza a Dios desde la «visión beatífica» en un camino meramente creyente; pero el hombre teólogo ensaya llegar a Dios, a partir de los medios a su disposición para alcanzarlo en su condición limitada actual. Ahora bien, la teología utiliza unos medios que se diferencian de la filosofía y de la metafísica.

Según Escoto existe una (1) «teología en sí» (*theologia in se*) y (2) una teología nuestra o en nosotros (*theologia nostra*) que es «nuestra teología». (1) La teología en sí es una ciencia, en la medida en que es capaz de indicar la esencia del objeto: Dios, en su peculiaridad de esencia divina, en tanto que ser infinito. En este sentido, solo es propiamente teología la que hace Dios como sujeto de conocimiento de sí mismo (autoconocimiento). La propiedad de la teología de Dios como autoconocimiento (ciencia divina) no quiere negar la posibilidad de realizar una teología, sino señalar los límites de una teología racional, ya que el conocimiento humano no puede alcanzar de forma evidente las verdades de la esencia infinita, encerrado en los límites de lo natural para adentrarse en lo sobrenatural que tiene su propia perfección.

(2) Junto a la teología en sí, existe una teología que tiene su fuente en la Revelación y es necesaria para conocer las verdades de fe y construir una ciencia teológica revelada. Su objeto es Dios Personal, libertad absoluta, en las verdades transmitidas por las Escrituras y que exceden la ciencia natural. Se trata de «nuestra teología», que necesita de la fe proporcionada por la Revelación al no hacerse evidente a nuestro entendimiento. «Nuestra teología» es la propia del hombre en la condición de viador, en la situación actual (*pro statu isto*). Se mueve en lo factual y contingente, esto es, en lo dependiente de un «principio libre», de Dios obrando libremente «ad extra»: Dios crea el mundo de forma libre, voluntaria y contingente. Su conocimiento de lo contingente sin tener en cuenta un procedimiento de lo necesario hace que no sea ciencia. Frente a la «teología en sí» que trata de Dios en cuanto su razón quiditativa –es decir, según su esencia–, «nuestra teología » conoce «ad extra», pues la esencia divina se diferencia de la comunicación «ad extra» en

cuanto es esencia infinita. Se trata de una teología en cuanto sabiduría, en tanto que es un saber de principios regido por la necesidad (aunque afecte a objetos contingentes que son conocidos necesariamente).

Duns Escoto toma la definición aristotélica de ciencia, reduciendo la teología a la razón quiditativa, alejándose de la tradición teológico simbólica (Hugo de San Víctor) y expresiva (Buenaventura) de la esfera neoplatónica (Buenaventura mediante la «intuición-cointuición» eleva al hombre a la *deiformitas* aceptando una chispa sobrenatural en el hombre en camino), y de la razón natural que mediante el uso de la analogía (una suerte de simbolismo aplicado a las esencias) operaba un salto de lo natural a lo sobrenatural y reducía el plano simbólico al quiditativo (Tomás de Aquino cree en la posibilidad sobrenatural humana, pero solo le dota de instrumentos racionales naturales, con los que pretende demostrativamente ir adquiriendo conocimientos que le exceden).

Escoto toma conciencia de la condición actual natural del hombre y lo que intenta es señalar en la profundidad de la realidad ontológica «*per se nota*», el medio adecuado para proyectar un puente hacia la realidad sobrenatural aprendida en «nuestra teología». Así, nuestra ciencia tiene como objeto a Dios, pero, según el Sutil, entendido como ser (*ens*) infinito en tanto que el concepto más perfecto al que tiene acceso nuestro entendimiento, el punto de encuentro entre la filosofía y la teología: la metafísica entendida como ciencia del ente en cuanto ente.

La teología no es una ciencia subalterna, pues es independiente de todo saber, incluida la metafísica o filosofía primera. Esta teología es eminentemente una ciencia práctica. Se entiende práctica (*praxis*) al que se extiende el conocimiento práctico como acto de potencia no intelectiva, que es posterior a la intelección (que no es en sí práctica); pero para que sea recta, se trata de una praxis que se produce según la intelección producida en el entendimiento. Es decir, una teología práctica consiste en un acto de voluntad elícito o imperado. Siendo así el fin de la teología son los principios prácticos, teológicos. Las afirmaciones teológicas en Duns Escoto como teología «en sí» esenciales, y «en nosotros» nocionales o personales de Dios (como «Dios es trino»), no derivan meramente de una intelección recta, sino que aun siendo necesarias y de apariencia especulativa vienen avaladas por la rectitud de la volición que nace del

amor, son un acto de amor (dilección). Siendo la teología, así, ciencia práctica cuyo fin es la dilección, la metafísica aparece como la ciencia teorética primera, aquella capaz de preparar lo natural para que lo sobrenatural no se presente de forma violenta, brusca, sino que argumentando de forma apodíctica, Dios se presente al entendimiento humano como un ser sumo y de perfecciones infinitas. La Revelación, entonces, puede llegar e iluminar el objeto teológico dispuesto en el pensamiento humano, ponerlo en acto de forma sobrenatural, es la *potentia oboedencialis* abierta a la actualización propia de la voluntad de Dios.

b) Metafísica

Para Duns Escoto, la metafísica es la ciencia –procede de principios evidentes a conclusiones que siguen deductivamente de ellos– del ser (ente) en cuanto ser (ente): *ens in quantum ens*. Por lo tanto, no es de Dios, ni de la Inteligencia, ni de la sustancia... A Escoto le gusta utilizar a la hora de hablar del objeto de la metafísica el término latino *ens* en vez de *esse* o *entitas*. Se trata, pues, de un ente (en sentido esencial). La metafísica se inscribe dentro del orden esencial, que es el orden de las quididades, la esencia en su simplicidad, prescindiendo de cualquier información externa a la pura investigación racional. La metafísica podrá hablar del ser como Dios, pero lo hará fuera del ámbito teológico, afirmando racionalmente la perfección del ser en sí, indagando una realidad primera principio de todo (*primum rerum omnium principium*), una realidad que «principia» (si se permite la expresión).

El ente en cuanto ente es –en Escoto– coextensivo a la razón, no deviene como la quididad del objeto sensible tras el proceso de abstracción (Tomás de Aquino), ni como la esencia de Dios tras la iluminación divina (Agustín). La razón conoce, así, el ente en cuanto ente, y no el ente en alguna de sus manifestaciones. No teniendo acceso ni intuitivo, ni abstractivo, ni iluminativo, a lo divino, la única forma de llegar a pensar a Dios como ente infinito es el de pensarlo a partir de un concepto común de ente, que es, el objeto propio de la metafísica.

Duns Escoto ha llegado a la idea de ente reduciendo la complejidad de los conceptos al más simple, aquel que sea el concepto más claro (y distinto). El ente es un concepto simplemente (absolutamente) simple (*simpliciter simplex*) sin composición propia de los entes particulares

(*non simpliciter simplex*). Estos están determinados, aquel es el último concepto únicamente determinable (recuérdese Enrique de Gante). Frente a este concepto está el únicamente determinante, que llama Escoto «últimas diferencias», que es radicalmente distinto. Tanto el ente (solo determinable) como las «últimas diferencias» (solo determinantes) son conceptos sumamente simples, es decir que no se pueden explicar por otros conceptos, determinable y determinante respectivamente. Así, pues, el ente es el concepto último que está contenido en el resto de los conceptos determinables. Estos últimos necesitan del concepto «ente» para ser conocidos, pero aquel (ente) como concepto simplemente simple se conoce sin recurrir a ninguna otra cosa y se conoce clara y distintamente, es decir, se comprende en su particularidad todo lo que pertenece al contenido esencial, y no puede conocerse de manera confusa (en lenguaje de Escoto, captado bajo el nombre, de forma no filosófica). Así, pues, el ente o se le conoce de forma clara o no se le puede conocer. El ente aparece, pues, como el concepto último de resolución, siendo en su recorrido inverso, el primero, al que siguen los conceptos menos generales hasta llegar al concepto definitivo de *species specialissmima*, que es el último concepto general que hace posible el conocimiento del ente particular en su género y diferencia. El ser-ente es en Escoto un concepto transcategorial, pura determinabilidad.

(1) *Univocidad*. La metafísica así entendida supone que tiene una unidad suficiente para fundar la univocidad del concepto de ente. La perfección absolutamente simple del ser no existe en concreto. El ente está definido por un cierto grado de cualificación interna («modalizado»). Duns Escoto constituye la metafísica como ciencia sobre la base del concepto unívoco del ente. El objeto primero del entendimiento humano es el ser en cuanto ser, tomando el *ens* en sentido unívoco. El ser (ente) unívoco y sus determinaciones únicas irreductibles fundamentan la objetividad del conocer.

Esta afirmación rompe con la tradición medieval del ordenamiento de la naturaleza y de la participación del ser, de modo que en la analogía de los accidentes hacia la sustancia y de la creatura a Dios se podía afirmar (Avicena) que la metafísica como ciencia del ente en cuanto ente podía construir una teología racional. O que la analogía del ser posterior, comentando canónicamente la *Metafísica* de Aristóteles, constituye un

ente equívoco lógicamente, pero análogo realmente, que se presenta válida para las categorías y útil al metafísico y al filósofo natural, donde la metafísica del ente en cuanto ente nos lleva a Dios o la Inteligencia (Averroes). Incluso el propio Escoto antes de la *Ordinatio*, en sus primeras obras (comprendida la *Lectio* y el *Libro de los predicamentos*) afirma que la analogía asegura la unidad de la ciencia sustentada en la sustancia.

Pero la analogía implica tener conocimiento adecuado y directo del analogado, algo que puede suceder en la analogía empleada a los seres naturales. Siendo útil dentro de la esfera de lo natural, no sirve para lo sobrenatural, pues de Dios no podemos tener dicho conocimiento. No podemos establecer, según Escoto, una relación analógica, sino se conoce previamente los términos analogados. Es decir, si queremos establecer una relación de analogía entre las creaturas y Dios, hemos de conocer antes a Dios en sí y a las creaturas en sí, para aplicar el concepto de ente, y si esto es así la analogía no sirve de nada, pues precisamente es por el conocimiento de creación (*secundum quid*) que queremos conocer (análogamente) el concepto de Dios.

Además, la analogía, partiendo del ente *secundum quid* implica que es necesario dar un salto a partir de la quidadad del mundo sensible al ente *simpliciter*. Pero si lo que queremos conocer *secundum quid* es lo totalmente otro (*simpliciter*), no puede conocerse en un lenguaje quiditativo, al no ser que lo hiciéramos por una vía negativa que en el fondo, al expresar lo que no es, implica apuntar que puede ser cualquier cosa (no determina nada), o sea, no vale para decir nada.

Aparece el concepto unívoco que en la *Ordinatio* (I, d.3, p.1, q.2, . 26) define así: «llamo unívoco a aquel concepto que es uno de tal manera, que su unidad es suficiente para la contradicción, afirmándolo y negándolo del mismo sujeto; es suficiente también para constituir un término medio en el silogismo, de suerte que se pueda concluir que los extremos unidos en ese medio que presenta tal unidad se identifican entre sí». La univocidad del ser permite conocer las cosas en la medida en que cuando se conciben todos los elementos que están incluidos en su razón esencial, entonces conocemos distintamente. Y es el ente (el ser), solo determinable y simplemente simple, el que va incluido en todos los conceptos inferiores quiditativos.

Así, se entiende el ente dicho de forma unívoca, el ente (*ens*) se predica unívocamente de todo lo inteligible: todo lo que es inteligible y objeto de intelección (géneros, diferencias, entidad creada e increada), excepto las pasiones de los entes que son los trascendentales, puesto que estos, como veremos, son coextensibles al ente, y tampoco de las diferencias últimas. En este sentido, el ente se predica unívocamente en los diferentes planos: real-físico, metafísico, y lógico-trascendental. Aristóteles exigía en la univocidad la unidad del nombre, de concepto y de cosa. Escoto distingue tres clases de univocidad: la univocidad física según la última forma completiva; la univocidad metafísica, la que conviene al concepto del género próximo; la univocidad lógica o trascendental que es la que adviene por la razón, después de la cual se predica de muchos, y desde la cual se supera la analogía tradicional. El ente unívoco aparece como el primer concepto del intelecto que precede a cualquier determinación, y que comprende tanto la finitud como la infinitud.

Entendemos entonces que la univocidad del ente se refiere, pues, a la comunidad *in quid* de toda esencia (en el *esse essentiae*) a la común posibilidad real-metafísica del ser *simpliciter* como algo previo, fundante, respecto a la existencia, bajo la determinación de la singularidad. El ente transcategorial, transcendental, en cuanto a su pura determinabilidad y en cuanto unívoco, hace de la metafísica de Escoto una metafísica transcendental que supera la dicotomía de la metafísica aristotélica que oscila entre ontología y teología. Supera así un pensar «cosmológico» en una metafísica verdaderamente trascendental.

La fundamentación metafísica en el ente infinito presenta a «nuestra teología» un anclaje no violento en el que la razón se abre a la revelación.

(2) *Ente infinito – Trascendentales*

Como hemos señalado, el objeto primero del entendimiento humano es el ente en cuanto ente, es decir, el ente en sentido unívoco, de modo que más allá de un conocimiento objetual, nuestro entendimiento intelige que algo es. Ese algo que es tiene un modo intrínseco de ser (pasión disyuntiva, infinitud). Por consiguiente, tenemos que el entendimiento entiende algo de la forma más simple y perfecta posible en tanto que ente infinito (*ens infinitum*), como un modo suyo, no predicable ni abstraído, pues se trata de un concepto simplemente (absolutamente) simple

(*simpliciter simplex*) –recordemos, que no es susceptible de ser definido ni reducido a conceptos anteriores, dicho de otro modo no es identificable con ningún otro–. Para el Sutil, la infinitud no es un concepto negativo y relacional como en Tomás de Aquino, donde Dios, siendo simple, no está limitado por la materia como las creaturas, lo que hace que podamos decir de él que es infinito. En Escoto la infinitud, es un concepto cualitativo (*quale*) que es primario al entendimiento y simple en sí mismo, es decir es una propiedad intrínseca del ente y no accidental. De ahí, que el ente infinito (*ens infinitum*) incluye virtualmente todas las perfecciones puras.

El estudio de la metafísica y, por lo tanto, del ente en cuanto ente, implica la indiferencia e independencia del ser respecto de las predicaciones que dividen el ente, por lo que se hace inevitable el estudio de los transcendentales, llamados así porque trascienden (superan) la división del ser en infinito y finito, y la de este último en las diez categorías aristotélicas y no se identifican con las perfecciones puras que no son coextensibles al ente. El ente es, en sí, un trascendental. Duns Escoto distingue entre dos grupos de propiedades del ente o trascendentales.

(1) Los que corresponden a los trascendentales clásicos, que son convertibles con el ser, y que son trascendentales (o atributos) simples convertibles, que denomina «pasiones simples convertibles» (*passiones convertibiles simplices*): unidad, verdad y bien que son los atributos propios del ser. Tienen carga quiditativa propia (*propriae pasiones entis*).

(2) Los que compuestos por parejas de contrarios, solo se pueden atribuir a un ser de forma disyuntiva: actual-potencial, necesario-contingente, actual-potencias, finito-infinito. Se trata de atributos de oposición del ente, son los trascendentales disyuntivos o «pasiones disyuntivas» (*passiones disiunctae*). Finitud-infinitud, o cualquier otra polaridad, no son *formalidades*, en sí mismas, no acotan contenido quiditativo propio, sino que son modos intrínsecos de la esencia. Estos trascendentales tienen un *quale* o modo intrínseco determinante de una esencia específica. El ser, la esencia más general en el régimen predicamental, no subsiste en el orden real (*simpliciter*) como mera entidad, sin ninguna determinación, sino como ser finito o infinito, como ente creado o increado, es decir, decantado hacia uno de los extremos de una

dicotomía última. En el caso de la disyunción finitud-infinitud solo se aplican a la divinidad, puesto que la infinitud es la característica propia del actuar de Dios, de modo que no es participable.

Si Duns Escoto intenta superar la intuición como condición a priori objetiva de lo sobrenatural (como sucede en Buenaventura), sin embargo no renuncia a un conocimiento intuitivo en el orden metafísico, pues esta unión de «ente» e «infinitud» se basa en una evidencia psicológica del entendimiento. Efectivamente, la existencia de Dios no es una verdad evidente, intuida. Para Duns Escoto la existencia de Dios es una noción que es consecuente al concepto cualitativo de infinito. No es, pues, el pensamiento de Escoto intuitivo respecto al conocimiento último divino. Ahora bien, la infinitud es una nota abstracta que deviene al entendimiento a partir de la noción de finito.

Duns Escoto define lo infinito a partir de la idea de posibilidad en una perspectiva modal: «Llamo aquí infinito lo que supera en relación con cualquiera proporción determinada, establecida o a establecer, cualquier ente finito existente o posible» (*Reportata parisiensia* 51[1]). Lo infinito es exceso correspondiente a lo dado o posible. Escoto considera aquí la posibilidad en cuanto modalidad entendida como plenitud. Normalmente, la modalidad se entendía, desde la perspectiva aristotélica, de forma diacrónica (escotástica), en el sentido en que los valores de verdad modales cambiaban con el tiempo «A está de pie» es válido mientras «A» esté de pie, cambiando su valor si «A» cambiaba su estado, por ejemplo se sentaba. El Doctor Sutil instituye un modelo sincrónico admitiendo la validez de la posibilidad en el mismo instante, es decir, posibilidades alternativas en un tiempo dado, de otro modo, las modalidades descansan sobre la posibilidad de estados de cosas alternativos en el mismo momento: cada instante abre una infinidad de posibles realizables. De esta forma, la posibilidad adquiere su valor profundo en la simultaneidad de los opuestos.

La modalidad sincrónica será determinante en la consideración de la voluntad. Esta modalidad en la contingencia recibe el nombre de «*contingencia sincrónica*» que no supone una confusión en momentos

[1] Traducción y cita de Alessandro Ghisalberti, «Lógica», en José Antonio Merino; Francisco Martínez Fresneda (eds.), *Manual de Filosofía franciscana*, BAC, Madrid 2004, 22.

de tiempo que rompa el principio de no-contradicción, por otra parte principio basal en Escoto, sino entre momentos o instantes de naturaleza. Estos tienen la propiedad de sucederse en un mismo y único instante de tiempo. Se trata de una prioridad natural, independiente del proceso causal. Dios puede pensar algo y después quererlo sin que nada cambie, fuera del tiempo y del cambio, como sucede con las producciones intratrinitarias. Es decir, en un momento de tiempo determinado pueden darse diversos momentos de naturaleza como posibilidades sincrónicas, posibles lógicamente, y, sin embargo, no irreales. De esta forma, todo lo que no es contradictorio por esencia puede ser realizado. En un simple instante de naturaleza, el intelecto divino considera todas las acciones composibles entre los posibles, considera todos los «futuros contingentes», y en un segundo instante, la voluntad divina elige dotar de valor de verdad a ciertas de las posibilidades contingentes. La sincronía abre una nueva forma de entender la potencia que no se encierra en lo que se realiza, sino en aquello que esencialmente no es contradictorio.

(3) *Potencia-acto*

La introducción de una contingencia sincrónica a partir de las posibilidades en la acción de la voluntad, introduce en Escoto una subversión en la forma de entender los principios de potencia y acto. Efectivamente, desde esta posición escotista los inexistentes tienen una potencialidad objetiva para existir. Dicha potencialidad objetiva individualiza a los inexistentes con potencialidad objetiva de existir, de modo que los inexistentes difieren entre sí.

En el cuadro de explicación aristotélico-tomista el acto tiene prioridad sobre la potencia. Tanto a nivel de temporalidad como ontológica. Lo posible es lo que se actualiza más frecuentemente. En Escoto cada instante abre una infinitud de posibles realizaciones. Opera, así, una inversión del esquema acto-potencia de modo que la potencia es anterior al acto, en el tiempo y, prioritario ontológicamente.

Potencia significa 1) un modo de ser (modalidad ontológica o *differentia entis*), que se opone a la realidad en acto, que es otro modo de ser (por contraposición al acto, determina a un ente en sí mismo); o 2) un principio, una potencia respecto a la actualización de otro ente. Es un principio previo que incluye los actos de modo objetivo y virtual (posible).

1) En cuanto a la potencia como causa puede ser entendida, a su vez, como *potencia pasiva*, es decir, la causa es pensada por similitud a la materia; y como *potencia activa*, en este caso la similitud hará referencia a la forma. Para Escoto, toda potencia pasiva, nacida de la indeterminación material, es potencia en sí contradictoria. Al contrario, la potencia activa está indeterminada de una indeterminación del agente. En esta potencia la voluntad es potencia de contrarios: composibilidad. Efectivamente, de la teoría aristotélica se puede establecer que lo que es posible, es lo que puede ser producido por una potencia causal, en este caso el enunciado de modalidad alética está vinculado a la metafísica de la causalidad. Escoto, al establecer la composibilidad formal, como «no repugnancia de los términos», es decir, con un sentido más amplio que la no contradicción, y en cuanto que combinados pueden producir posibles complejos, posibilita ciertos casos de contrariedad (posibilidad semántica) y ciertas verdades sobre la estructura de las cosas (posibilidad metafísica), que nos llevan a la posibilidad formal del objeto que en sí no puede ser imposible. Consecuentemente, la potencia activa es una realidad en sí que perfecciona el ente con anterioridad a su actuar.

2) En cuanto a la potencia como modo de ente, Duns Escoto entiende la potencia de dos formas: potencia objetiva y potencia subjetiva.

La *potencia objetiva* (potencia al acto de ser *simpliciter*) es un principio *quo*, es decir. Algo está en potencia objetiva si es esencialmente posible. Así, es puro poder ser que todavía no es. Puede ser potencia respecto de un acto puro o de un acto mezclado en potencia.

La *potencia subjetiva* (potencia al ser *secundum quid*), es un principio *quod*, es decir, el sujeto o el agente tomado como un todo, pues esta potencia implica la capacidad del ente real ya en acto objetivo de recibir una determinada actualización bien por un acto extrínseco (remota), bien en relación al cambio sustancial o accidental (próxima). Por ejemplo, Sócrates antes de existir está en potencia objetiva de ser, y una vez que existe se encuentra en potencia subjetiva de ser más inteligente.

Junto a la distinción original de Escoto de potencia objetiva y subjetiva, aparece también una distinción que modifica la doctrina aristotélica de acto y potencia, ahora del lado del acto. Se trata de la distinción entre acto formal y acto virtual.

Escoto distingue en el acto dos variantes. Por un lado, el acto virtual que comporta un cierto poder (*virtus*) causal, admite la virtualidad de los actos posibles, se presenta más perfecto que el acto formal, aunque no en el caso de la actualización formal de accidentes en la sustancia finita. Dios posee en acto virtual todas las perfecciones que adornan formalmente al ente finito, cuyo acto forma a Él no le perfeccionaría. Pero que, también, resulta de innegable perfección en el acto limitado, pues un sujeto que solo poseyera el acto virtual, estaría privado del grado de perfección que representa el acto formal.

Armado de este aparataje conceptual, Duns Escoto matiza el principio de no simultaneidad o mutua repugnancia del acto y la potencia (ontológica y causal). Este principio afirma que algo no puede estar, a la vez, en acto y potencia respecto de lo mismo, o ser a un tiempo activo y pasivo respecto de lo mismo y en el mismo sentido. Escoto, sin embargo, limita este principio al restringirlo a los «actos de la misma razón», pero no para los «actos de diferente razón». En este sentido, algo puede estar, a la vez, en acto y en potencia respecto de lo mismo si se trata de actos de diferente razón, es decir, algo puede estar virtualmente en acto y formalmente en potencia respecto de lo mismo, porque el acto formal y el virtual no son de la misma especie (esto justifica la automoción equívoca).

(4) *La individuación*

Hemos visto que la esencia escotista sigue la senda aviceniana, siendo referenciada a lo universal y a lo particular. La univocidad del ente apunta a lo universal, implicando a toda esencia. Pero también está referenciado a lo particular, pero ya bajo diferencias últimas. Ya Roger Bacon propone de forma explícita el conocimiento intelectivo del individuo y el primado ontológico del particular sobre el universal. Teniendo en cuenta esto, el Sutil desarrolla su teoría de la individuación.

- *Distinciones*. Lo primero que hace Escoto es establecer la diferencia estructural de la naturaleza creada y la naturaleza divina. Para ello precisa de una teoría de la identidad y la distinción, que permita encontrar los conceptos coextensivos. Escoto diferencia entre: (1) *distinción real*, que se da cuando entre dos individuos cada uno de ellos puede existir lógicamente sin depender uno del otro, por separado; (2) *distinción*

conceptual, que es aquella que es el resultado de una actividad intelectual sin presuponer una distinción en la cosa considerada; (3) *distinción formal*, que tiene un fundamento en la realidad, sin que implique separabilidad física (aunque sí metafísica), por lo tanto, son formalmente distintos cuando son realmente idénticos; (4), por último, la *distinción modal*, que se da en las entidades que admiten diferencias de grado o de intensidad, sea un color, sea el ente, que puede ser finito e infinito, recibiendo, en el caso de la entidad el nombre de «modo intrínseco». La distinción modal no modifica la entidad cuya esencia ha cambiado de intensidad, es, pues, diverso a la «diferencia específica» que tiene una definición diferente del género que la determina.

Una vez establecida las diversas formas de distinciones podemos analizar metafísicamente el ente. Ya hemos podido ver que la diferencia disyuntiva del ente entre finito e infinito se apoya en la distinción modal. La distinción formal, por su parte, afectará a no pocos temas, por ejemplo, es utilizado por Escoto respecto de la explicación de la trinidad de personas y unidad de esencia en Dios, y al ente con las pasiones simples.

La distinción formal ayuda a Escoto a mantener un «realismo moderado», o mejor un auténtico realismo y no un excesivo «reísmo», aplicándose a la teoría de los universales y de la individuación. Escoto es consciente de que un universal es algo diverso del singular y particular, sin que por ello se suponga ni una identidad reductiva (que termina siendo eidética), ni una separación radical que concluye afirmando solo lo particular. Así, el maestro franciscano establece que el modo en que el universal se instancia en el individuo se explica mediante la distinción modal: universal y singular son modalmente distintos[2]. Con ello Escoto no se ve obligado a separar de modo insalvable la cuestión ontológica del universal y el de la individuación.

Escoto es consciente de que los entes sensibles, que están compuestos (*sinolon*) de materia y de forma, son individualizados, es decir que son numéricamente diversos, incomunicables, singulares, particulares e

[2] Seguimos la lectura que nos parece novedosa, sugerente y bien fundamentada el prof. Vicente Llamas, *In Via Scoti. La sediciosa alquimia del ser*, Servicio de Publicaciones Instituto Teológico de Murcia OFM – Editorial Espigas, Murcia 2018. Francisco de Mayronnes en el siglo XVI, ya sostiene que es inapropiado hablar de distinción formal, sosteniendo que la hececitas es una distinción formal.

irrepetibles de forma intrínseca. Los entes que son singulares (sustancias individuales) pueden clasificarse en géneros cuando no dependen de una abstracción lógica basada en el universal nacido desde la naturaleza específica. Si se quiere hacer esta clasificación debe existir un criterio real de especificidad y generalidad.

– *Naturaleza común*. Escoto lo encuentra en la «naturaleza común» (*natura communis*), que no es un concepto nacido del proceso abstractivo, sino que tiene una base real (orden esencial) y que va más allá de una distinción mental entre singularidad y universalidad. Según Escoto (*Ordinatio* II,d.3,p.1, q.1, n.10) se da una naturaleza que es de unidad menor que la unidad del singular, pero que es una verdadera unidad antes de toda operación del entendimiento, indiferente a poder realizarse en cualquier singular de la especie. Esta es la naturaleza común que es un fondo de realidad esencial común a las singularidades actualizadas como fundamento metafísico. Ella preserva la particularidad de los individuos asegurando la verdad de los enunciados de la identidad, que se visualiza en el termino medio de la proposición. La naturaleza común es anterior (orden de la naturaleza) a la realización efectiva del singular. El universal es, así, el producto de una actividad intelectual, un término mental a partir de la naturaleza común, que no es ni singular en sí, ni universal, sino una entidad que no depende de su concepción mental. Con la introducción de la naturaleza común, Escoto abre una vía estrecha de conexión entre el pensar y el ser, muy del gusto al pensamiento franciscano, como se puede ver en la prueba bonaventuriana de la existencia de Dios desde Anselmo. El Sutil, en este punto, por su parte, ve en ella una realidad mediada entre lo concreto singular y lo universal abstracto, que va más allá de una fundación en la semejanza, imposible de justificar la correspondencia entre pensar y ser.

– *Hecceidad*. A partir de la naturaleza común, Escoto responde a la singularidad de la naturaleza, relacionándolas. La *natura communis* no se inscribe dentro del individual que posee propiedades que le son intrínsecas y que no le pertenecen. El singular es el resultado de la individuación de la naturaleza común por una «hecceidad» –que podría traducirse según Ferrater Mora como «estidad»– (*haecceitas*), con la que el principio de individuación responde intrínsecamente al particular. La hecceidad permite al ente singular guardar su singularidad concreta, su

precisa estructura y constitución, en la potencialidad de la ya actividad de su existencia, de forma autónoma, en su unidad de esencia y de existencia (*quod – aliquid est et cuius est*). Con la hecceidad una cosa viene a ser «esta cosa».

La hecceidad presenta las propiedades intrínsecas del ente individual, de modo que se puede hablar de «diferencia individual», pues no añade ninguna propiedad esencial a la sustancia compuesta individual. Así, pues, la hecceidad no es una formalidad añadida a la diferencia específica, sino la ultima realidad de la forma, su actualidad. Es, precisamente, esta actualización lo que la hecceidad añade a la naturaleza común. Con la hecceidad, Escoto de nuevo reinterpreta el aristotelismo. Lo que individualiza ya no es ni la forma, ni su materia, ni el compuesto, ya que estas no constituyen la naturaleza, sino una diferencia última de ser. Es, pues, la heccedidad la que individualiza la sustancia compuesta. Cada ente singular posee una naturaleza propia, con características, cualidades y actividades individuales. La esencia y la hecceidad se distinguen modalmente a favor de la realidad. De este modo, la Naturaleza y la Historia están constituidas de entes singulares y no de identidades indiferenciadas multiplicadas por la cantidad material, su dialéctica se desarrolla a partir de la naturaleza común y la heccidad. No es, pues, ni la negación (Enrique de Gante), ni la existencia (tesis aristotélica), ni la cantidad (Egidio Romano), ni la materia (Aristóteles), la causa de la singularidad existente en la realidad, sino la hecceidad la que permite explicar la estructura de la singularidad en la Naturaleza.

c) La teología natural

Hablar sobre Dios, sobre su realidad, profundizar en su conocimiento es algo que pertenece a la teología («nuestra teología»). El filósofo a lo sumo, utilizando su inteligencia no puede sobrepasar de un concepto abstracto de Dios filosófico, es decir de la referencia real al ente-ser infinito existente, pues existe una desproporción ontológica entre la intimidad infinita de Dios y la limitación esencial del hombre. Recordemos que Dios es objeto natural de su propia inteligencia («teología en sí»). El hombre no puede conocer a Dios en su esencia. Ni la univocidad del ente le permite tampoco conocerlo más allá de sus razones generales. Es decir, Dios en sí no es objeto natural de nuestro entendimiento, según Escoto.

Sabemos por la fe revelada que Dios es accesible en su intimidad, y la fe llama al teólogo a su inteligencia; pero también sabemos de la limitación natural de nuestra inteligencia cuando considera a Dios como objeto sobrenatural. Para Escoto, (1) una vez presentado el ente infinito, queda racionalmente poder objetivarlo mediante pruebas que nos lleven al Dios filosófico (naturalidad), y desde ese convencimiento, (2) buscar la intimidad (sobrenaturalidad) a partir de un camino diferente al entendimiento, y ese no puede ser otro que el camino de la voluntad.

(1) *Del Ente infinito al Dios filosófico*. Escoto parte del ente infinito para desde él dar respuesta a la cuestión sobre la posibilidad en nuestro estado actual de algún conocimiento de Dios y su existencia, que no es conocido de forma intuitiva y directa (*per se nota*). No nos está permitido, pues una prueba *a priori* (*propter quid*). Por otra parte, su metafísica del ente unívoco lleva a una metafísica de las esencias y no de las existencias que obliga al diseño de una prueba que pase por el plano quiditativo metafísico desde la esencia física. Esto supone que no se puede, tampoco realizar una prueba *a posteriori* que tenga en cuenta el orden físico, sino una prueba a partir de los efectos metafísicos –prueba *quia* llama Escoto–. Aunque aquí lo vamos a ver en algunas líneas, las pruebas de la existencia de Dios, expuestas en diversas versiones, es en Escoto, sin embargo, amplia y compleja en su desarrollo.

Desde los conceptos de ente-ser y de univocidad que hemos visto en la metafísica, Escoto intenta solventar los problemas que plantea las orientaciones del necesitarismo de la física griega, que incluía un movimiento eterno y un motor inmóvil, y la libertad de la gratuita creación de la realidad contingente del Dios cristiano.

Escoto parte para la demostración de la existencia de Dios de las propiedades transcendentales disyuntivas que permiten afirmar que existe un Ente infinito. Escoto infiere un razonamiento metafísico desde las causas eficiente, final y eminente. Esta razonamiento tiene tres momentos: 1) un momento *a posteriori* que parte del ser real físico y actual por otro, por lo tanto, del entendimiento del orden esencial de la presencia de seres contingentes efectuados y en orden de alcanzar perfección; 2) un momento *a priori*, que parte del plano esencial o quiditativo, del ser posible por otro, en los órdenes de efectuación,

finalización y eminencia; 3) un momento de simultaneidad de posibilidad y actualidad, porque la sola posibilidad del ser *a se* (primer efecto, fin último y perfectísimo) implica su misma actualidad.

Causa eficiente: existe un Ser primero en la causalidad eficiente, si existen esencias posibles efectibles tendrá que haber una causa eficiente. Ante la imposibilidad de un proceso infinito, que pase de la posibilidad interna de esa esencia a hacerla efectiva. *Causa final*: hacer finalizable una esencia efectible implica orientarla a un fin, y si algo puede ser orientado a un fin, alguna causa final primera es posible. *Causa eminente*: si una esencia es perfectible, ha de inferirse una esencia primera, posible y eminente en perfección.

La característica de estas tres vías causales es que juegan con la posibilidad lógica (posibilidad de ser pensada, cuyo límite es la no-contradicción) y con la real metafísica. De este modo, en el orden de la posibilidad que no cae en contradicción, se puede pensar que de la existencia del ente finito que es real, se pueda inferir el concepto que lo hace posible y pensable: el ente infinito, que es donde todo ente se hace pensable.

Hemos dicho que existe un ser primero en la eficiencia, en la finalidad y en la eminencia. Escoto muestra que en todas ellas se reduce a uno. Efectivamente, no sería pensable la existencia de varios infinitos diversos (uno en cada causalidad), en virtud de la no-contradicción se infiere que es uno y único ente infinito.

Hemos llegado a la existencia de un único ente infinito, pero ello no implica que sea Dios. Escoto parte de la disyunción esencial del ente: finito-infinito. Siendo que se puede ver la primacía de un ente infinito, y que este ente infinito lo es no de modo accidental sino esencial, en modo de perfección, esta infinitud pertenece a Dios, pues en Dios la infinitud de la esencia es su modo intrínseco de entidad.

(2) *La apertura a lo sobrenatural*

El ser humano está lanzado a lo sobrenatural, este es el hecho fundamental que introduce el cristianismo en el pensamiento occidental y Escoto no duda de ello, como no duda que el hombre ha de saber dar respuesta razonable a este hecho. Y el ser humano da respuesta razo-

nable porque es un ser racional, lo que sucede es que no es solo eso, sino que, fundamentalmente, es un hombre libre.

Siendo libre, el ser humano está dotado de una voluntad libre que es, a su vez, una potencia esencialmente racional. Esto supone que el ser humano puede decidir sin estar sujeto a un antecedente que le lleve de forma necesaria a una decisión consecuente, a modo de necesidad. El Dios filosófico, puesto por la inteligencia al hombre –que no puede considerarlo como «objeto natural»–, se presenta como «objeto voluntario», es decir, se manifiesta o no se manifiesta si quiere (contingencia).

Podría pensarse que una vez que se ha manifestado esta decisión abarcaría –como Dios que es– toda la eternidad, de tal forma que como consecuencia, sucesivamente, el mundo creado estaría arrojado a la necesidad. Se trataría de una contingencia diacrónica. Pero Escoto, ya vimos, entiende la contingencia de forma sincrónica, que implica la no-necesidad intrínseca del acto de voluntad (en este caso de la manifestación o no) y de la consecuencia de su acto, que no está sujeto a la necesidad. Es decir, Dios ha creado el mundo voluntariamente y cuida providencialmente de él, pero, al mismo tiempo, podría no haberlo hecho, en virtud de su voluntariedad; a su vez, la criatura es contingente en su voluntad y en el hecho de que la existencia no le conviene a su esencia, de modo que en su ser, sincrónicamente, le conviene el no ser, es decir podría no darse, del mismo modo que el acto creador podría no darse.

La realidad está traspasada de posibilidad: el ser creatural que podría no darse en el ámbito natural, y el acto creador que se ha dado podría no haberse dado en el mismo instante que se ha dado. Del mismo modo, el acto de intimidad con Dios, desde la voluntad, se da en la vida beatífica, pero podría no darse. No cabe necesidad ni exigencias, sino pura gratuidad, puro don, amor. De esta forma la imposibilidad del entendimiento, regido por la lógica de la necesidad, no permite el conocimiento íntimo de Dios; pero desde la voluntad se puede dar, porque podría no darse. Así, lo sobrenatural no se explica solo por la desproporción ontológica, sino más bien, por el acto libre de Dios en una contingencia sincrónica. En este plano hay un punto de unión entre la creatura y el Creador, en su realidad posible, que hace viable que lo semejante (la contingencia sincrónica) como resultado *ad extra* de Dios pueda conocer al Creador,

que se ha manifestado en un acto voluntario, libre, movido por puro amor: un acto contingente sincrónico.

(3) *El concepto de persona*

La prueba de la existencia de Dios nos ha permitido acompañar el concepto de Dios al de ser infinito. Dios infinito es inconmensurable con las perfecciones creaturales, esto implica una absoluta y radical diferencia. Esa radical diferencia de Dios en sí mismo, viene de su Ser eminentemente personal. Por lo que en Escoto el concepto de persona escapa al ámbito ontológico de la esencia. Dios trino es según la expresión teológica unidad de esencia y trinidad de personas. Esto supone que Dios es un Ser perfectamente personal, pero eso no entraña que la personalidad divina se confunda con su esencia, pues, como hemos señalado se escapa a su esencia. Esto es así, porque para Escoto la esencia divina no contiene las personas divinas ni formal ni virtualmente (como sí contiene las perfecciones de los entres creados). La esencia divina no precontiene la persona. La persona en Dios es en sí un valor absoluto. Esto supone que la persona no está precontenida tampoco en las otras personas. En la hipótesis absurda –dice Escoto: «removida por un imposible»–, que en Dios no hubiera trinidad de personas, igualmente habría que concluir que Dios es persona y con plena libertad, dotada de entendimiento y voluntad Dios es así el Ser infinitamente perfecto y personal. Desde esta personalidad divina, que en cuanto persona está fuera del orden óntico-existencial, tenemos que la referencia correlativa de la persona, en cuanto adviene a la realidad es solo otra persona.

Como la persona está en orden diverso al óntico-existencial que en Escoto no coinciden, puesto que la existencia no es perfección ni predicado óntico, la persona no puede coincidir con el individuo, cuyo correlato es la naturaleza común, como visos al hablar del principio de individuación, ni tampoco es la singularidad hececitas. La persona está situada en un plano distinto al ontológico-categorial del ente, puesto que la persona, hemos ya señalado, no es ninguna entidad. Por este motivo, en la persona humana la persona ni está precontenida en el orden esencial, pero tampoco en el orden existencial, por parte de la segunda persona divina (el Verbo de Dios). Como señala, con acierto el prof. Vicente Llamas: «La personación de una naturaleza (la humana, por el

Verbo) no se debe a un *actus essendi*: ni el *actus essendi* del Verbo es la razón de que una naturaleza humana sea personada por el mismo, ni el *esse* tutelar divino, radiando *ad extra* su semejanza como *actus essendi*, crea una naturaleza individual personada por el Verbo. De tener algún sentido en el panorama sutil la fórmula *actus essendi* fundamentaría todo lo entitativo que hay en la persona, no la persona»[3].

La persona independiente del orden ontológico, no tiene índole participativa, constituyéndose absolutamente –pues o se es persona o no se es–, es un acontecimiento absoluto que acaece necesariamente a toda naturaleza espiritual de modo eminente. En Dios la personalidad supone una radical diferencia respecto del mundo, una absoluta independencia o incomunicabilidad, validando Escoto la definición de Ricardo de San Víctor, sancionada ya por san Buenaventura, de que «La persona es una existencia incomunicable de naturaleza intelectual» (*De Trinitate,* lib. 4, c. 23) que corregía la definición mas esencialista de Boecio. No obstante Escoto, como hemos señalado, concibe la persona fuera del orden óntico, se inscribe en un nuevo orden personal. Este orden personal que diferencia el universo sustancial-óntico del personal es la incomunicabilidad. En paralelo al ente unívoco, de forma modal, a la persona no le repugna existir, pero esa existencia se hace bajo el modo de la incomunicabilidad, es decir, de poseer de forma incomunicable la única sustancia divina, que hace que el modo de existir cada persona de la Trinidad sea la propia y la que la distingue da las otras formas de las otras personas. Como dijimos antes la persona en Dios es algo absoluto, son relavitas en virtud de la mutua relación. Siendo de órdenes diferentes la unidad (entidad) y relación (pluralidad-personas) son ambas originarias. De modo que la persona es la última concreción sin más: «La personalidad exige la *ultima solitudo*, ser libre de cualquier dependencia real o derivada del ser respecto de otra persona», dirá en la *Ordinatio* (III, d.1, q.1, n. 17). La *ultima solitudo* de la persona supone el reconocimiento fontal de su originalidad, de su aseidad y su ser *per se*.

(4) *Omnipotencia divina y libertad*

Ya hemos hablado de la importancia de la posibilidad (contingencia sincrónica) y la potencialidad en el sistema ontológico-metafísico esco-

[3] Vicente Llamas, *In Via Scoti.*, cit., 315.

tista. La última referencia de esta prioridad potencial ligada al hecho de la voluntad es la omnipotencia de Dios dentro de la teología escotista.

– *Omnipotencia divina.* Lo que intenta Escoto es hacer frente a las afirmaciones de los filósofos que aparecen en el *Syllabus* de 1277, algunas de las cuales afectaban a la acción creadora de Dios. Así el art. 34 censura la siguiente proposición: «Que Dios es infinito en su potencia, no porque crea algo de la nada, sino porque mantiene el movimiento infinito»; y el art. 35: «Que Dios no tiene poder en el efecto de una causa secundaria sin la propia causa secundaria».

La orientación de la cuestión de Escoto sobre la omnipotencia divina está influida, como hemos visto, por el momento de desarrollo doctrinal de su época, pero ya aparece formulada en el primer libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo (dist. 42-44). Escoto distingue entre la noción filosófica y teológica de omnipotencia divina.

El maestro franciscano analiza la omnipotencia divina ligada al acto divino de la creación *ex nihilo* desde un punto de vista filosófico teniendo en cuenta la perspectiva histórica. La omnipotencia divina implica, pues, el poder crear directamente, sin agentes intermediarios o causas segundas todo aquello que es creable (que puede ser creado). Efectivamente, la creación voluntaria de Dios *ad extra*, entraña un mundo creado no por la necesidad exigida por la dinámica física del mundo (Aristóteles), ni del propio Dios (como en el neoplatonismo), sino por la voluntad de Dios que rinde el mundo contingente. La tesis fundamental de Escoto es que crear quiere decir causar libremente a partir de los seres posibles, cuya existencia no es necesaria, en cuanto que dependen totalmente de Dios. Para explicarlo distingue entre la omnipotencia entendida filosófica y teológicamente, que está basada en la revelación, sin implicar que no pueda ser razonable.

Filosóficamente, Dios es omnipotencia en la medida en que es la primera causa eficiente dotada de potencia activa, que se extiende a cada objeto como causa próxima y remota. Entendido así, se admite el concurso activo da la causa segunda, demostrable desde el primer eficiente. Tenemos que tener en cuenta que la filosofía de la época las causas segundas son tales por su relación constitutiva con la causa primera.

Desde el punto de vista teológico, que no necesita del recurso de la demostración racional, Dios puede producir todas las cosas posibles sin recurrir a causas intermedias, con la intervención directa o inmediata de su potencia. Escoto afirma en la *Ordinatio* (I, d.42, n.9): «De otra manera, "omnipotente" se toma en un sentido propiamente teológico, en la medida en que se dice omnipotente lo que puede todo efecto y todo lo que es posible (es decir, todo lo que no es necesario por sí y que no incluye contradicción), de tal modo, digo, que puede hacerlo inmediatamente, sin cooperación de ninguna causa agente» y de este modo se acredita la omnipotencia del primero eficiente.

Este atributo ha de demostrarse teniendo en cuenta la dificultad de mostrar que la primera causa eficiente puede hacer algo directamente a través de la causa segunda, de modo que el efecto realizado tenga una relación directa con la causa segunda. Así, el hecho de que el sol sea más eminente que un animal (un buey) no implica que este haya hecho a dicho animal. No obstante, Escoto no quiere negar la racionalidad del carácter constitutivo de la causa segunda, sino la repugnancia intelectual que supone la imperfección de los efectos de las causas segundas que hacen inviable filosóficamente su atribución a la eficiencia divina. De esta forma, Escoto se opone a todas las metafísicas anteriores que habían interpuesto intermediarios entre la Causa primera y la imperfección de los efectos desde Platón a Proclo, para salvar la acción directa y exclusiva del Primer eficiente.

Escoto analiza el propio orden de lo posible (aquello que positivamente no es contradictorio) relacionando la voluntad divina con su «poder» acerca de los actos creadores o destructores, y de las acciones directas e indirectas, en la medida en que no entran en contradicción. Así, el debate sobre la omnipotencia divina no recae tan solo en lo que Dios ha hecho, sino en lo que Dios hará, y todo aquello que puede hacer, incluyendo aquellas cosas posibles que nunca pasarán al acto.

Desde la voluntad, Dios podría haber creado otros mundos diversos de los actuales (contingencia sincrónica). La omnipotencia absoluta de Dios como Primer Principio cuya acción es absolutamente necesaria, supone para los filósofos antiguos la negación de la acción de las causas segundas. Para poder responder a la lógica de la necesidad Escoto

reivindica el «poder» divino más allá del orden creado y de la pura trascendencia divina e inmutable frente al mundo contingente, en movimiento y caduco.

Ahora bien, lo que Escoto afirma es que Dios «puede» en virtud de su omnipotencia absoluta, de modo que el límite propio del posible lógico, caracterizado por una no-contradicción de los términos de la esencia, será un posible ontológico si es «composible» (compatible) con lo ya actualizado. Escoto sabe de una extensión de la no-contradicción de la potencia divina que hace referencia al carácter existencial o temporal del efecto de la acción. Existen cosas que no pueden ser contradichas por la posibilidad de ser: se trata de aquellas cosas o efectos que han sido y ya son en acto. La omnipotencia divina tiene, por lo tanto, el límite de lo formalmente no-contradictorio. Lo que ya está realizado en acto es una función de lo que está por venir, pues no pueden existir simultáneamente dos proposiciones contradictorias, de modo que una proposición no modal tiene prioridad sobre la modal, lo que provoca que lo posible a realizarse debe conformarse al orden constituido por lo que está en acto.

A partir de esta diferenciación del ejercicio de la omnipotencia divina, Escoto explica la distinción, especialmente aplicada desde la naturaleza a conceptos de teología práctica, entre la *potencia absoluta* (*potentia absoluta*) y la *potencia ordenada* (*potentia ordinata*). (1) La *potencia absoluta* hace relación al poder de actuar no necesariamente conforme a una ley recta, es decir, lo que es posible *de facto*. (2) La *potencia ordenada* es el poder que expresa la ley, lo que es posible por ley. Hace referencia al actuar en conformidad con una ley recta, pero teniendo en cuenta que se trata en su consideración universal, que se instituye en cada caso de forma absoluta, manifestando, así, la libertad del poder divino, capaz de actuar más allá de lo propuesto por el intelecto. Dios va instituyendo en cada caso la ley universal.

La primera excede en poder a la segunda, puesto que como hemos señalado en el párrafo anterior viene determinada por una menor limitación de la posibilidad, toda vez que podemos ver lo que Dios puede hacer, excepto lo que históricamente y, de hecho, ha querido y realizado. La potencia absoluta se trata de una forma de acción divina extraordinaria;

mientras que la potencia ordenada es una acción ordinaria en la medida en que se cumple de acuerdo con la ley que Dios creador ha establecido.

La primera está presente *de facto* en el conjunto de los seres libres dotados de entendimiento y voluntad, si bien solo en Dios la potencia absoluta es más extensa que la potencia ordenada, puesto que la ley recta depende, en última instancia, de su poder absoluto, así en el hombre podría decirse que existe una cierto poder absoluto relativo.

Duns Escoto establece una liberación de principios o ideas eternas capaces de limitar y condiciona la acción divina, recordando que el único principio que puede limitar la potencia absoluta viene determinado por el límite propio del posible lógico, es decir, la no-contradicción.

La omnipotencia divina muestra como toda determinación (sencilla o compleja) del ser (finito e infinito) dependen del hecho de que Dios lo quiere.

– *Libertad y voluntad*

A lo largo de la exposición del tema hemos ido haciendo referencia a la primacía de la voluntad como principio metafísico aplicado especialmente a Dios, que actúa libremente, desde aquí se entiende todo lo que hemos venido exponiendo. Y es que la libertad como principio es el eje fundamental del sistema escotista. La libertad es el modo de principiar y realizar algo. Dios es libertad absoluta e incondicionada en el actuar. Escoto acentúa la libertad frente al necesitarismo del modo natural de principiar y realizar. La libertad es el principio de donde surge algo llegando a su existencia. Esta libertad es fundamental y metafísica y está en la base del pensamiento sobre la voluntad, fundamentando todo acto de la voluntad omnipotente divina y del «voluntarismo» antropológico. Dios creando (principiando) libremente el mundo contingente subraya la desemejanza radical entre Dios, el principio que los crea, y lo creado: no cabe ningún tipo de participación, ni rastro de semejanza, la disimilitud ontológica no es solo regional (*regio dissimilitudines*) –es decir no se trata únicamente de una diferencia de planos o niveles–, sino absoluta y radical. Esto garantiza la absoluta novedad de la creación, pero no supone –al contrario– su vinculación de Dios (Primer principio)

que en su libertad podría o no haberlo creado. Lo creado es radicalmente contingente.

Lo que el principio libre pone en acto es lo totalmente distinto, de modo que haya desemejanza absoluta y radical entre lo creado y el principio que crea: ellos son entre sí «*primo diversa*», escribe Escoto. Esto significa que el creado estrena una novedad absoluta en su modo de ser.

El filósofo se sirve de la metafísica para recepcionar y abrirse primero a lo sobrenatural y después a la Revelación sin hacerlo de forma violenta, es decir, al saber extraño de la teología. Este saber, hemos visto, se mueve en lo concreto, singular (contingente) que depende de un acto libre de Dios obrando «*ad extra*»: Dios que principia por libertad.

La distinción entre principiar (elicitar) algo por modo de naturaleza o por modo de libertad, en cuanto que se refieren a un tipo de actividad (natural y libre, respectivamente) carecen de valor óntico, pues la actividad no es un *ens* (recordemos la distinción entre potencia como modo de ente y potencia como principio). Ahora bien, la actividad presupone un ente conforme al cual la actividad se da. En cuanto actividades, Escoto no establece una gradación entre ambas, puesto que son «perfecciones puras». El obrar libre es completamente distinto al obrar natural y, por lo tanto, la voluntad como principio del obrar lo es del intelecto. Ahora bien, ambas existiendo como actividad, son diferentes y se excluyen trascendentalmente, como en la disyunción que hemos visto de finito-infinito y no se derivan de ningún tipo de actividad superior, pues son ellas dos sin referencia superior.

Isidoro Guzmán Manzano[4] resumió las características de ambas actividades que nosotros vertemos aquí:

> «Primera, en el obrar por modo de naturaleza o natural, puestas las condiciones que han de realizarse para obrar, la actividad natural o el obrar por modo de naturaleza producirá su acción (su acto, efecto, etc.) necesaria e inevitablemente. No así, la actividad libre o el obrar por modo de libertad. La actividad natural, puestas estas condiciones, se determinará desde sí ("*ex se*", dice Escoto), mientras que la actividad

[4] Isidoro Guzmán Manzano, «Presentación de Juan Duns Escoto», *Cauriensia* 3 (2008) 387-388.

libre se pondrá "*ex se*", pero será un "*se determinat*", esto es, es una autoposición y autodeterminación.

Segunda, la actividad natural, puestas las condiciones de su realización, se pondrá necesaria e inevitablemente con todo el poder de que es capaz. La actividad libre por el contrario, no. Ella se pone y se realiza más o menos intensamente a voluntad.

Tercera, el sujeto de la actividad natural es un individuo "natural", mientras que el agente del obrar libre ha de ser siempre una "persona". Es la distinción que pone Escoto y aflora de continuo en sus escritos entre "*agens naturale*" y "*agens per se*".

No en vano, por otra parte, es Escoto al autor del Medioevo que más páginas a dedicado a estudiar lo que es ser "persona" . En consecuencia, la actividad libre supone siempre un "*agens per se*", una persona.

Cuarta, el acto propio de la actividad cognoscitiva es "*pro nunc*" la intelección abstracta y, "*ex natura sua*", es la intuición. Toda actividad natural, también el conocer, se pone en un acto "egoísta": obrar en vistas al bien del agente que obra. El acto más propio de la libertad es, por el contrario, el acto del amor en la forma de amor de amistad: amar libremente (*diligere*, prefiere decir Escoto) al otro por el bien que es para el otro ser amado. A este amor de amistad, le llama Escoto "*affectio iustitiae*", "*amor amicitiae*" o simplemente "*caritas*". Al obrar por naturaleza le llama Escoto "*amor naturalis*", "*affectio commodi*" o "*amor concupiscentiae*"» .

La filosofía y la teología de Escoto nacido del Amor como la fuerza que mueve la potencia –el «poder» de la voluntad libre–, implica una filosofía de la resistencia frente a todo. Escoto nos recuerda que siempre hay una alternativa posible, que siempre es actual y en potencia, que el hombre a semejanza de Dios, puede hacer frente a los determinismos.

d) Los entes naturales: el ser humano

Duns Escoto parte del hecho de que la esencia del ser humano, lo más fundamental y elevado, su finalidad propia perfectiva, no es la razón, sino la libertad. El hombre es un animal racional, y la racionalidad remite directamente a la voluntad, luego es un ser libre.

(1) *Hilemorfismo*. La base del ser humano es el compuesto hilemórfico de materia y forma del cuerpo. Escoto sigue la teoría de la composición hilemórfica de los cuerpos de modo que acepta la división categorial aristotélica, teniendo en cuenta que las categorías no derivan de principios. Pero, de nuevo va transformando la lectura aristotélica. De entre las categorías, la fundamental es la sustancia que implica la unidad y la identidad por sí, lo que, a la vez, señala la independencia de las cosas. El sustrato común y permanente del cambio deriva de su unidad e identidad. Las partes esenciales de la sustancia son su materia y su forma de un modo unificado. El accidente es entendido aristotélicamente en relación de dependencia con respecto a la sustancia, aunque debido a la teología sacramental, este posee mayor carga de realidad.

En cuanto a la materia, el Doctor Sutil, alejándose de la tesis aristotélica, sostiene la existencia de la materia primera independiente de la forma. Ella, al contrario de lo afirmado por Tomás de Aquino, no solo existe, sino que hace posible el cambio sustancial. Efectivamente, siguiendo a Aristóteles, para que haya cambio se necesita un sustrato preexistente. Debe existir ya un ente que denominamos materia primera. Existiendo, ya no cabe en ella la potencia objetiva, sino la potencia subjetiva (*remota*) de la forma sustancial genérica que es susceptible de recibir. Escoto afirma la existencia real de materia y el acto virtual de la forma separada (la forma preexiste virtualmente en el poder eficiente). Siendo así la materia, no es simplemente potencialidad respecto de la actualidad de la forma, puesto que la materia prima es actual. Esto supone que es necesaria la doctrina del hilemorfismo universal, aplicada incluso a los seres espirituales. Por último, Escoto, respecto de la composición del ser humano sostiene la existencia en una y la misma sustancia de una pluralidad de formas sustanciales, que veremos a continuación.

(2) *El ser humano*. El ser humano es un compuesto hilemórfico de alma y cuerpo. El cuerpo está compuesto, a su vez, de una materia y de una forma corporal y el alma infunde los principios vegetativo, sensitivo y racional. El alma proporciona al cuerpo la forma vital. Vemos en Escoto una pluralidad de formas en la unidad del ente. Así, por ejemplo, el alma intelectiva es la forma sustancial del ser humano, pero no la única forma, al contrario de lo pensado en la teoría de la unicidad de la forma sustancial en Tomás de Aquino. La forma corporal del ser humano

predispone a la materia corporal a su unión con el alma. Duns Escoto se inscribe aquí a la tradición franciscana, que podemos ver ya en san Buenaventura (aunque con ciertas críticas internas como las de Juan Pedro Olivi, que sin embargo pone en duda la unión sustancial) que recurren a la teoría de la pluralidad de las formas sustanciales para poder dar respuesta al problema del principio y el final de la vida humana.

Los partidarios de esta interpretación del hilemorfismo aristotélico parten de la existencia previa de los principios (materia y forma) que constituyen la unidad que, en cierto sentido, es posterior. Así, se asegura que en la formación del cuerpo se destruyan las formas anteriores y que tras la muerte, una vez que el alma (la forma) abandona el cuerpo, este no pueda seguir siendo realmente cuerpo. En la visión tomista el cuerpo se descompone y deja de serlo una vez abandonado el alma. La teoría franciscana respondía mejor a los retos teológicos: tantos los nacidos del propio credo que habla de la resurrección de los cuerpos (puesto que estos pueden seguir llamándose cuerpos), como del cuerpo eucarístico y la corporalidad de la encarnación de Jesucristo. No obstante, con el fin de apuntalar la unidad sustancial, el concilio de Vienne (1311-1312) en su constitución «*Fidei cathtolicae*», censurando las tesis de Olivi, terminó, sin meterse de lleno en la cuestión, inclinando ligeramente la balanza a favor de las tesis tomistas[5].

Por otra parte, el alma –cuyas potencias activas (sensibilidad interna, intelecto, voluntad) hemos visto son formalidades del alma (pluralidad de formas)– es una unidad real (*simpliciter*). El alma constituye una unidad sustancial. El alma está constituida significativamente por dos facultades o potencias que son formalmente distintas, activas y absolutas: entendimiento y voluntad. Se distinguen formalmente, estando presentes unitariamente. El problema se establece en que la voluntad es una potencia del alma y las potencias están determinadas en su actuar por la naturaleza.

[5] *Errores atribuidos a Pedro Juan Olivi: El alma como forma del cuerpo*: «Además, con aprobación del predicho sagrado Concilio, reprobamos como errónea y enemiga de la verdad de la fe católica toda doctrina o proposición que temerariamente afirme o ponga en duda que la sustancia del alma racional o intelectiva no es verdaderamente y por sí forma del cuerpo humano» (DzH, n. 900).

Efectivamente, ambas facultades son activas. Constituyen el principio de la actividad y de actualización de sus potencias (entendimiento y voluntad). No son, pues, formas accidentales de una naturaleza. Como actividades, las facultades o potencias anímicas provocan un movimiento, es decir, son principios activos que dan su ser a un efecto. Se tratan de entidades positivas, presentes en el alma, que tienen una naturaleza absoluta. Entendimiento y voluntad son potencias distintas. La voluntad orienta su actividad a los fines y no a los objetos. La rectitud de su actividad depende por naturaleza –ya lo vimos al hablar de la teología práctica– de que sea elicitado en conformidad con la recta intelección. En Escoto, la voluntad no es un apetito de la razón, sino «un apetito acompañado de razón» (*Reportata parisiensia*, III, d.17, q.2, n.3).

Escoto señala una serie de razones que constatan esta preeminencia de la voluntad respecto del entendimiento. Unas nacen de la autoridad, así los textos paulinos (textos revelados) afirman que la virtud más excelente es la caridad –mayor que la fe y la esperanza– y ella será solo la que quedará (1Cor. 13), otras tienen su origen en el testimonio de la autoridad de la tradición (san Agustín y san Anselmo) que ha descansado en el libre arbitrio y no en el entendimiento el mérito –y demérito– salvífico. Por otra parte, hay otras razones psicológicas, como el hecho de que la corrupción de la voluntad es más grave que el del intelecto; o el hecho de que «odiar a Dios», que es un acto de la voluntad, es peor que no conocerlo.

En el acto voluntario, el intelecto depende de la voluntad: la voluntad se sirve del entendimiento, pero lo pliega a la exigencia de la acción. La voluntad es, pues, potencia activa preeminente. En el hombre, como ocurre en Dios en su potencia absoluta, la voluntad es libre.

e) El conocimiento

Para Escoto la metafísica, que es el estudio del ente en sí, es la ciencia suprema, puesto que su objeto se conoce antes que todo y es a partir de él que se pueden conocer el resto de las cosas. La noción de ente es, pues, la primera que el hombre conoce tanto en el ámbito ontológico como gnoseológico. A la hora de hablar de la metafísica escotista ya hicimos referencia de este hecho al decir que el Sutil llegó a la idea de ente reduciendo la complejidad de los conceptos al más simple: al ente como

un concepto simplemente (absolutamente) simple (*simpliciter simplex*). El saber metafísico, es un saber trascendental. Escoto no rehúye a un tipo de conocimiento que capta lo abstracto real de las cosas.

El Sutil, por otra parte, considera el conocimiento del singular, que es directo e inmediato, que tiene en cuenta la presencia actual y, por lo tanto, sin representación sensible o inteligible prioritario sobre el universal, que es, al contrario, un conocimiento mediado por la representación para captar su esencia. Es consciente que el conocimiento abstracto no puede dejar fuera a la forma más genuina del entendimiento humano que es la intuición, ambos son modos de conocimiento perfecto inmediato –hay un conocimiento mediato que requiere un «medio conocido», que no debe confundirse con la «especie» (*species*) mediadora que interviene en el conocimiento inmediato abstracto–.

(1) *Conocimiento abstractivo*. Recordemos que el conocimiento abstractivo es le proceso que de lo singular captado por los sentidos lleva al universal por un proceso realizado en el intelecto. Escoto reconoce que el hombre conoce a través de los sentidos. Los órganos sensoriales presentan al entendimiento las cosas percibidas en su singularidad cualitativa y cuantitativa, mostrando al intelecto la información sensorial mediante el fantasma o imagen, es decir, la imagen en la fantasía (especie sensible). Pero esta imagen no está dotada de la indeterminación necesaria para constituir un universal por lo que no deviene en conocimiento. Es preciso un proceso de abstracción con el que se puedan obtener los objetos mediante los cuales realizar el conocimiento intelectual abstracto. Para ello, el Intelecto agente o activo toma las especies sensibles transfiréndolas al orden intelectual como especies inteligibles. El intelecto pasivo o posible al estar en potencia no puede operar el conocimiento abstracto, su función es la de almacenar las especies inteligibles que tienen que ser actualizadas. En realidad se trata de un intelecto con el poder de actuar (activo) y de almacenar (posible). Una vez que el intelecto posible ha recibido las especies inteligibles, el Intelecto agente las universaliza, teniendo en cuenta el fantasma que se había formado en la fase sensitiva (su contexto), pero desprovisto de sus propiedades singulares. Es decir, el intelecto universaliza la naturaleza común, que como vimos, se presenta en indiferencia metafísica. La naturaleza común en el conocimiento del hombre en su estado actual

(*pro statu isto*) está en la base del proceso abstractivo. Sobre la naturaleza común, ya exenta de cualquier presencialidad, propio de lo singular, se universaliza y culmina el proceso de abstracción. Lo que hace Escoto, nuevamente, es reinterpretar el proceso de conocimiento aristotélico.

Efectivamente, el entendimiento humano tiende al conocimiento del ente en cuanto ente (objeto de la metafísica), pero nuestra condición actual condiciona dicha capacidad de conocimiento. El conocimiento humano actual realiza un proceso abstractivo, una actividad capaz de captar la esencia de la cosa material, la quididad de la cosa sensible, las esencias físicas.

(2) *Conocimiento intuitivo*. Mediante la abstracción conocemos el ente individual singularizado, pero de una forma imperfecta, bajo la limitación de nuestra condición humana en vía (*homo viator*). Junto al conocimiento abstractivo, en contraste, Escoto presenta el conocimiento intuitivo como medio capaz de aprehender intuitivamente los entes en su singularidad, porque no se pierda esta en los sentidos. Escoto escapa del conocimiento intuitivo de la esencia infinita. Al contrario del conocimiento abstracto, el conocimiento intuitivo atrapa el objeto en cuanto que está presente en su existencia actual: cómo son ahora. Ciertamente, el conocimiento sensorial proporciona los datos de los objetos singulares y presentes. Pero sabemos que eso no lleva al conocimiento. Por lo tanto, el proceso de conocimiento intuitivo tiene que ser explicado desde la esfera del conocimiento intelectual y como hemos dicho que el conocimiento intuitivo para conocer lo singular y presente tiene que darse sin mediaciones, es decir sin representaciones (*species*), de algún modo el objeto sentido se hace presente directamente al intelecto, sin pasar por las sensaciones y las representaciones que genera.

Hagamos memoria nuevamente del principio según el cual el ente en cuanto ente es previo de modo natural al hecho de ser captado por su inteligencia (es la especie más universal). Duns Escoto quiere señalar que el modo en que la inteligencia capte los objetos depende de su condición actual. Existe una relación entre el objeto conocido y el sujeto que conoce, entre el objeto en su singularidad y el sujeto en su estado singular, en su condición actual (*pro statu istu*). Como había hecho su maestro Gonzalo Hispano, Escoto se sitúa en un plano de insatisfacción frente a la solu-

ción de Enrique de Gante, que había insistido en el peso del alma en el conocimiento intelectivo, olvidando desde la perspectiva agustiniana el objeto. Y, también, de Godofredo de Fontaines, que, aristotélicamente, ponía su énfasis en el objeto que mueve, actualizando, el entendimiento, pasando de lado la carga del sujeto. Para Escoto sujeto y objeto son ambas, causas eficientes parciales, y entre ambas se constituyen en un principio causal global. El objeto es la cosa (*res*) que atrae intencionalmente como la realidad más simple (*simpliciter*) al acto inteligible, lo que se conoce en su entidad extramental. No es un objeto meramente pasivo, sino un objeto como *res* que se presenta como causa parcial del acto cognoscitivo.

Duns Escoto insiste, por lo tanto, en el origen bi-causal del conocimiento: objeto y sujeto concurren como dos principios de conocimiento.

(3) *Intencionalidad*. Juan Duns Escoto profundiza la teoría de la intencionalidad de los actos cognitivos.

Para el Doctor Sutil los actos de orden inmaterial, intelectual, no pueden tener como objetos cosas materiales. Esto supone que se necesita un paso del orden material al espiritual o inmaterial. La naturaleza del objeto del acto intelectivo intencional no puede ser idéntico a la especie inteligible. Es decir, a la imagen mental producida por la actividad de abstracción realizada por el intelecto que tiene su origen en la imagen sensorial (especie material) realizada por los sentidos internos y la imaginación, como pensaba Tomás de Aquino. Escoto considera que la especie inteligible es una elaboración transferencial del intelecto y, por lo tanto, un objeto irrepetible, que depende de cada individuo. De modo que la especie inteligible es un medio para conocer el objeto, una semejanza de este, no el objeto en sí. Esto supone que Escoto afirma que la especie inteligible es un soporte que tiene una realidad en el intelecto, y que es el producto de una afección realizada por el intelecto, mientras que el objeto inteligible presente en el soporte que es la especie inteligible, es el producto de una afección de un orden particular que Escoto denomina intencional. La especie inteligible es un medio por el que el objeto se hace presente y aprehensible. El objeto inteligible, es el contenido intencional o representacional de una especie inteligible, cuando es pensado por el intelecto.

Con su teoría intencional, Escoto responde a la cuestión teológica de las ideas divinas. Efectivamente, Dios no conoce las esencias de las cosas a la hora de crear el mundo (Enrique de Gante), puesto que eso impediría a Dios conocer los entes individuales. Dios tiene como objeto de su entendimiento los entes concretos, de modo que en su mente se encuentran los seres inteligibles y los seres intencionales. El objeto de su mente es la cosa inteligible.

Así, pues, concluyendo, el proceso cognoscitivo de Escoto admite el conocimiento de abstractivo del universal, pero se prima el conocimiento intuitivo de lo singular. Con este doble proceso de conocimiento, Escoto intenta sustituir la iluminación divina por la intuición intelectual, a la vez de apuntalar el conocimiento sensible experiencial (a través de la bi-causalidad objeto-sujeto y la noción de naturaleza común). De esta forma, mediante el conocimiento abstracto mediado por la naturaleza común, que permite la generalización (principio de uniformidad) de la naturaleza, podemos conocer las verdades empíricas. Al mismo tiempo, el conocimiento intuitivo, además de presentar la singularidad empírica, garantiza el conocimiento de verdades analíticas, sean universales (primeros principios) o contingentes (los actos internos). Este balance de conocimiento cierto empírico y de los principios analíticos supondrá una revisión, nuevamente, de la teoría epistemológica de Aristóteles. Sobre la metodología científica franciscana y, en ella, la escotista, se hablará en el siguiente tema (2.; 2.1.; a).

f) La actividad práctica

La capacidad especulativa de Juan Duns Escoto nos puede llevar a pensar que su esfuerzo intelectual basta por sí mismo, pero ya subrayamos al hablar de la teología que esta es eminentemente práctica, es decir que –apuntábamos– consiste en un acto de voluntad elícito o imperado. Y siendo que la actividad volitiva es preeminente, plegando el entendimiento a la exigencia de la acción, Escoto entenderá que «la razón de esta ciencia no es el especular», al contrario que Tomás de Aquino que en la *Summa Theologica* había afirmado que la teología tiene un carácter especulativo más que práctico.

La pieza clave del comportamiento práctico-moral, en consonancia con lo que expone en su pensamiento especulativo es la voluntad. Del

mismo modo que la contingencia de la creación no se explica desde la actividad natural y necesaria, sino por la actividad libre imperada por la voluntad, el actuar humano contingente no se explica desde el entendimiento, lógico y necesario, sino desde la voluntad. Efectivamente, el entendimiento, el intelecto, presenta diversas opciones, posibles, ante las que tenemos que elegir. La elección libre para Escoto no depende como en Aquino del apetito intelectivo que dispone la elección de forma diacrónica (elijo esto y después puedo elegir aquello), sino de la voluntad como fundamento de la libertad que me permite elegir entre diversas opciones que se me presentan sincrónicamente como queridas en el mismo momento de la elección. El «voluntarismo» escotista se debe entender no como exclusivismo del concurso del entendimiento, sino como el imperio de la voluntad, su preeminencia, a la hora de establecer una auténtica elección libre.

Dios sujeta con su potencia ordenadora la naturaleza que de *facto* ha sido creada por la voluntad del Creador y no por la eterna necesidad. La voluntariedad ordenadora de Dios a nivel moral se expresa en el Decálogo. Escoto, fiel a la Escuela Franciscana no piensa que exista una unidad homogénea de las fases de la ley (eterna, natural, positiva). Así, el Decálogo no es expresión de la ley natural, ni participa de la ley eterna. Una participación de la ley eterna implicaría que Dios y las creaturas estarían sometidas más allá de la voluntad del legislador y del propio destinatario. Por consiguiente, en el Decálogo se observan una serie de mandamientos, los conocidos como de la primera tabla (los tres primeros) que están ordenados al sumo Bien divino, y que obligan de forma que ni la potencia absoluta de Dios dispensaría de su cumplimiento (pues implicaría una propia contradicción debido a su naturaleza). El resto de los mandamientos, condicionados por el estado de contingencia del hombre en su situación actual, pueden derogarse si hay un motivo que lo justifique, si bien está en mano del legislador, no del hombre.

Esta distinción de naturaleza y obligatoriedad de las leyes del Decálogo implica que la ley eterna es una ley que tiene en cuenta la suma libertad de Dios expresada en su potencia absoluta y que se refleja en muy pocas leyes naturales rectas determinadas por la potencia ordenada. Las leyes naturales expresadas en la ordenación voluntaria de Dios,

siendo de carácter estable, no son fijas ni definitivas, excepto las de la primera tabla que afectan a la misma necesidad lógica de no contradicción que limita la propia potencia absoluta. En este sentido, el legislador puede cambiarlas. Y aún así, las leyes humano-positivas son de un orden diverso al natural.

El hombre, en Escoto, vive en sociedad, pero esta sociedad no es reflejo del orden natural. En consecuencia, ni el ser humano es un animal político, ni las leyes sociales y políticas se rigen en estrecha vinculación con el orden moral (ley eterna y ley natural). Las leyes positivas son dadas por el hombre que vive en sociedad por medio de un ejercicio de su voluntad, que apunta a un bien común, que no se deriva del bien divino, sino que es fijado por los miembros de la sociedad como un bien social querido. El hombre se asocia no a partir de la vivencia de la recta razón, sino de la recta voluntad, que ordena lo que la razón le ha mostrado, como hemos visto al hablar de la voluntad. La doctrina social y política de Duns Escoto no tiene tanto en cuenta el hecho de la comunidad política ligada al orden de la necesidad nacida de la ley eterna divina, cuanto que es el reflejo del horizonte de la voluntad divina y de la comunidad intratrinitaria. Así, el ser humano crea la comunidad social en la unión voluntaria que respeta siempre el sujeto que lo compone, su inviolable e incomunicable persona, *ultima solitudo*, máximamente autónoma *sui iuris* y, a la vez, relacionada a los otros y al Otro.

El potente pensamiento de Escoto marcará el devenir de la filosofía occidental. Sobre la trascendencia de su pensamiento hablaremos en el último apartado de este capítulo.

2. DE LA *VIA ANTIQUA* A LA *VIA MODERNA*: GUILLERMO DE OCKHAM

Lo más seguro es que Guillermo naciera en la pequeña localidad de Ockham en el condado de Surrey, al sudoeste de Londres, aunque no sabemos el año. Entra joven en la Orden Franciscana, la primera fecha que tenemos es la de su ordenación de subdiácono, el 26 de febrero de 1306, por lo que se data su nacimiento entre 1280-1285, en todo caso antes de 1290. En 1307 inicia sus estudios en el convento franciscano de

su localidad. Más tarde se traslada al Estudio que los franciscanos tienen en la Universidad de Oxford. Sigue el itinerario formativo propio de un teólogo llegando a ser Bachiller Sentenciario en 1318 y consiguiendo el título de Maestro en Biblia, que culmina con una ceremonia llamada *inceptio*, de ahí su título de *Venerabilis Inceptor* (el Venerable Principiante); el otro apelativo por el que fue conocido es el de Doctor Invencible. En todo caso, no pudo completar todo el itinerario teológico, por lo que no llegó a ser «maestro regente», en parte por la escasez de plazas universitarias y, en parte, por las polémicas que suscitan sus ideas en su enseñanza en el convento franciscano de Londres, donde enseña y toma parte de los debates en la época en la que redacta sus escritos lógico-filosóficos, de 1321 a 1324.

En 1324 fue convocado por la corte papal, que se había trasladado de Roma a Aviñón, para preguntar algunas cuestiones derivadas de ciertas afirmaciones vertidas en su *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo. Guillermo de Ockham permaneció en el convento franciscano en la corte durante tres años mientras examinaban su obra. El resultado fue la condena de 37 afirmaciones que son calificadas de falsas, y 4 calificadas de temerarias o ambiguas. Allí se encontraba en ese momento, en 1328, el General de la Orden Franciscana, Miguel de Cesena, acusado de herejía debido a su pensamiento sobre la pobreza. De hecho, los franciscanos mantenían una polémica con el papado en torno a la temática de la pobreza desde el año 1322. Guillermo se puso a favor de su General. Inicia ahí una cuestión política con el que emprende un nuevo periodo de temática en sus escritos de la que hablaremos en el siguiente capítulo.

Ante la persecución papal, Guillermo de Ockham y el General Miguel de Cesena en 1328, se vieron obligados a refugiarse en Pisa junto al emperador Luis de Baviera, desde donde le acompañarán a Munich. Así comenzó la participación de Ockham en el conflicto existente entre el emperador y el Papa, una lucha en la que el emperador era también ayudado por Marsilio de Padua. Aunque algunas de las polémicas de Ockham contra Juan XXII y sus sucesores (Benedicto XII y Clemente VI) concernían a cuestiones teológicas, el punto principal de la disputa fue, desde luego, el de la debida relación entre el poder secular y el poder eclesiástico.

En 1347, Luis de Baviera, protector de Ockham, murió, con lo cual el franciscano se vio obligado a dar pasos para reconciliarse con la Iglesia. No hay muchas noticias del resultado de estos postreros esfuerzos de reconciliación, ya que Guillermo muere en Munich, el 9 de abril de 1349, al parecer a causa de la peste negra. Fue rehabilitado póstumamente por la Iglesia en 1359.

La obra de Ockham se divide convencionalmente en los escritos llamados académicos y los escritos políticos. De la política se tratará, como hemos mencionado, en el tema siguiente. Señalamos, pues los primeros, que podemos clasificar en: (1) escritos filosóficos y (2) escritos teológicos. (1) De entre los *escritos filosóficos* tenemos (2.1) *obras lógicas*: *Expositio in librum Porphyrii de praedicamentis, in librum praedicamentorum Aristotelis, in librum perihermeneias Aristotelis, super libros elechorum* (1321-1324); *Summa logicae* (ca. 1323-1325); *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium* (1321-1324). (2.2) Y *obras de filosofía natural*: *Expositio in libros physicorum Aristotelis* (1322-1324); *Quaestiones in libros physicorum Aristotelis* (después de 1324). (2) De entre las *obras teológicas*: *Scriptum in librum primum Sententiarum – Ordinatio* y *Quaestiones in librum secundum, tertium et quartum Sententiarum – Reportatio* (1317-1318); *Quodlibeta septem* (1324-1325).

2.1. Significar: lógica y teoría semántica

Guillermo de Ockham es considerado como uno de los autores que representa de forma significativa la novedad lógica medieval. Aunque no realiza una definición de lo que es la lógica y la teoría del signo, si que tiene clara su función. Así, escribe, la lógica es «el instrumento más eficaz de todas las artes, sin la que ninguna ciencia puede conocer perfectamente» (*Suma de toda la lógica*, prol., c.1). Antes de que en 1328 se dedicara especialmente a las polémicas políticas y eclesiológicas, el Doctor Invencible dedica su esfuerzo a clarificar las relaciones existentes entre la lógica –que trata de las cosas que existen de modo independiente al lenguaje, principalmente, centrándose en las cuestiones sobre el significado, la referencia y las proposiciones, así como su relación ontológica y su estatuto veritativo– y las diferentes disciplinas de la metafísica (las categorías y los universales), de la teología (el Misterio

Trinitario, los atributos divinos y la cristología) y la filosofía natural (cantidad, espacio y tiempo). En definitiva, la cuestión de fondo reside en la búsqueda de saber si la tesis relativa a la individualidad intrínseca de los real es compatible, puede coexistir, con la tesis de la universalidad de la ciencia.

No se debe olvidar que su agudo pensamiento sobre la lógica y su implicación en la filosofía, no nace por generación espontánea, sino que tiene una tradición que se va fraguando desde Pedro Abelardo pasando por las obras didácticas lógicas, como las de William de Sherwood y Pedro Hispano, las amplias reflexiones sobre el signo de Roger Bacon, así como sus implicaciones metafísicas a través del genio absoluto de la ontología del Sutil. Esto no merma el hecho de darle valor a su propuesta filosófica. Realiza toda una tentativa de construcción del edificio filosófico, en base a dos principios fundamentales de todo su pensamiento: (1) la omnipotencia divina, que proporciona un fundamento al principio lógico de no-contradicción, y (2) el principio de economía («navaja de Ockham»), que se caracteriza por su reducción ontológica, sobre las bases de una teoría lógica y semántica que haga plausible una metafísica asentada en las cosas particulares y singulares, negando, a su vez, la existencia de las cosas reales en casi todas las categorías aristotélicas del accidente. En Guillermo de Ockham sin confundirse, lógica y lenguaje van de la mano, ya que identifica la noción lógica de término con la de signo lingüístico.

La *Suma de lógica* (*Summa logicae*) se compone de tres partes. En la primera desarrolla su teoría de los términos. En ella interpreta, como veremos, a Aristóteles desde una óptica antirealista, oponiéndose a la existencia de las formas platónicas y desembocando en una teoría del lenguaje, abordando el signo lingüístico, y en una ontología.

La segunda parte se dedica al estudio de las proposiciones, en la que los términos son partes constitutivas. El marco teórico es el de la teoría de la suposición, desde donde analiza los diversos elementos relacionados como las proposiciones asertóricas del cuadro lógico, las modalidades y los tiempos.

Por último, en la tercera parte estudia los argumentos o raciocinios, que se construyen, a su vez, de proposiciones. Por lo tanto, estudia los

silogismos, las paradojas semánticas (*insolubilia*) y la teoría de la consecuencia (*consequentiae*).

a) Teoría de los términos

El horizonte de Guillermo de Ockham es la crítica a la perspectiva de la lógica modista (*modistae*) o gramáticos especulativos. Los modistas frenaron el desarrollo de la filosofía lógico-lingüística basada en la teoría de la suposición (*suppositio*). Estos intentaban realizar una ciencia que tuviera como objeto la gramática a partir del triángulo semántico aristotélico. Autores como Martín de Dacia (1220-1304), Siger de Courtrai (ca. 1280-1341) o Tomás de Erfurt (ss. XIII-XIV), presentan en su estudio sobre las características generales del lenguaje general una relación conexa entre realidad, pensamiento y lenguaje. Las cosas se presentan de forma absoluta, ontológicamente autónoma en su modo de ser (*modus essendi*). Por su parte, las cosas son susceptibles de ser captadas y comprendidas, es lo que conocemos como modo inteligible o de entender (*modus intelligendi*). Por último, las cosas (*res*) invitan a ser designadas, esta función se designa modo de significar (*modus significandi*).

Los modistas centraron sus estudios especialmente a partir del modo de significar, de forma que el modo de ser de las cosas determina su modo inteligible –la forma en que estas son captadas– y este, a su vez, su modo de significar. Se trataba en cierta forma de trasladar a la teoría de los modos el realismo moderado de tipo tomista en el que la estructura de la realidad determina el lenguaje.

Guillermo de Ockham no está de acuerdo con esta forma de ver los modos: ni como estos entienden la lógica (los términos y las suposiciones), pues queda relegada a un segundo plano; ni consecuentemente, la adopción de un realismo en la base de la teoría semántica. Por ello, pretende devolver el protagonismo a los términos mentales o conceptos, ladrillos básicos del muro de la lógica que sustentará la arquitectónica filosófica. Frente a los modistas, el Venerable Inceptor propone conectar directamente el modo de entender con la realidad (modo de ser), evitando cualquier mediación del modo de significar. Esta inversión supone la afirmación de que el término pronunciado y escrito es convencional, pero el concepto (término mental) es un signo natural.

Ockham, siguiendo el *De interpretatione* de Aristóteles bajo la influencia del comentario de Boecio, establece diferentes divisiones a la hora de hablar de los términos. Distingue tres extensiones semánticas de «término» que va de la más general a la más restrictiva. (1) En sentido amplio, un término es el elemento que entra en la constitución de una proposición, mental o escrita, bajo la forma de sujeto, verbo o predicado, en este sentido incluso una proposición podría ser un término (sería el elemento básico o átomo lógico proposicional). (2) De una manera más concreta (en un ámbito de lógica de predicados), se entiende por término aquel elemento de una proposición que no es, a su vez, una proposición (sujeto, predicado, verbos, preposiciones, adverbios…). (3) Por último, en un sentido más restricto, término es todo aquello que puede ser sujeto o atributo en una proposición, incluso cuando se toma en el sentido de una suposición personal, excluyéndose así las preposiciones, los verbos, las conjunciones… (términos sincategoremáticos). En este sentido más propio, término es aquel que forma parte y es un elemento que constituye la proposición.

(1) *Clases de términos*. El término se puede dividir en (1) término escrito (*terminus scriptus*), la parte de la proposición inscrita en algún cuerpo, que es vista o puede ser vista por los ojos; (2) término hablado (*terminus prolatus*), la parte de la proposición proferida por la boca y capaz de ser oída por los oídos; y término mental (*terminus conceptus* o *intentio seu passio animae*), la intención o pasión del alma, significando o cosignificando algo de modo natural, que es capaz de ser parte de la proposición mental y de ser su soporte. Como se puede ver, la descripción de este coincide con su manera de definir el término, indicando que Ockham da primacía al término mental. Efectivamente, el término escrito depende del hablado, y el hablado del mental. El término oral u escrito siempre va precedido del término o concepto mental correspondiente, y obedecen a este último. Así, para que existan los primeros tienen que estar asociados al término mental, puesto que aquellos son el resultado de una institución voluntaria y estos están formados naturalmente en el intelecto. En consecuencia, el modo más básico y fundante del lenguaje es el lenguaje mental (término mental). Los términos mentales, pues, significan de modo natural, mientras que los escritos y hablados lo hacen por convención.

Ockham realiza otras divisiones importantes en el desarrollo de la temática (significación, suposición…). Los exponemos ahora. Así contamos con:

(1) Términos *categoremáticos* (el nombre viene del hecho de que Aristóteles los asimila a las diez categorías, se refieren a una realidad, a las cosas existentes) y *sincategoremáticos* (no tienen significado propio, ni bien determinado, no se refieren a nada; se trata de los operadores lógicos como «todo», «nada», «si»…, que nos dicen cómo asociar los términos categoremáticos en un enunciado).

(2) Entre los términos categóremáticos podemos encontrar términos *absolutos* (los que significan una cosa en sí, la esencia real, compuestos de materia y forma: sustancias y cualidades de las cosas, como «ser humano»); y *connotativos* –y relativos– (significan una cosa directamente y otra cosa indirectamente, es decir, en su referencia a otro, expresando su esencia nominal: «blanco», «padre», «vecino»).

(3) Entre términos *abstractos* y *concretos*, en cuanto a la gramática, ambos siempre suponen cosas distintas; en cuanto a la predicación, esta última división no afecta a los términos mentales puesto que algunas veces los nombres concretos y abstractos son sinónimos y esto no sucede en los términos mentales, puesto que responden a un mismo signo mental.

(4) Entre términos de *primera imposición* y de *segunda imposición*. Esta diferenciación hace referencia a la significación. Imposición implica el acto consensuado de los seres humanos a la hora de atribuir un nombre a un objeto. Los primeros son los nombres que significan objetos sin remitirse a otros signos. Los segundos, de naturaleza convencional, son impuestos para significar signos instituidos convencionalmente y lo que los acompaña, pero solo en cuanto signos. Estos últimos se pueden dividir en (4.1.) signos o términos de *primera intención*, que designan bien objetos fuera de la mente, objetos extramentales, de tenor categoremático, no son signos, (sentido estricto); bien otros tipos de signos, sincategoremáticos (sentido amplio). (4.2) signos o términos *de segunda intención*, que significan otros signos, se trata pues de signos de signos (carácter metalógico o metalingüístico).

(2) *Término, signo y significado*. El protagonismo del término mental que es también intención anímica implica que el lenguaje mental se elabora mediante estados mentales. Esto lleva a una cierta mentalización del término (del signo). Efectivamente, el lenguaje mental es el lenguaje antecedente, de modo que un lenguaje está compuesto de palabras que son conceptos y estos son signos naturales, en cierta forma los signos o términos escritos y orales dependen de lo mentales.

Las preferencias de Ockham respecto de los modistas, expresadas en las distinciones de los términos, nos indican que el término es para él preferentemente significativo, elaborando una identificación entre «término» y «signo». De esta forma, signo y significación toman un lugar central en la lógica. Retoma un elemento que la generación de William de Sherwood y Pedro Hispano habían olvidado a favor del concepto de suposición. Este último lo trata brevemente, definiendo la significación como la «presentación de alguna forma al intelecto», en el sentido de representación convencional. Ockham, sin embargo, recupera el signo en la lógica dentro de la proposición, permitiendo tanto reformular semióticamente conceptos lógicos, como reformular diversas temáticas de la ontología, en relación a asuntos como, por ejemplo, la cuestión de los universales.

El Venerable Inceptor define el signo en la *Summa logicae* (cap. 1, 1-7) como «todo lo que una vez adquirido (aprehendido) permite llegar al conocimiento de otra cosa». Este aprehender admite comprender intelectualmente cualquier cosa, es decir, el signo tiene la capacidad de propiciar el conocimiento de una cosa diversa del signo mismo (de aquello aprehendido). Rompiendo, como hemos visto, el triángulo de significación aristotélico, prescinde de la mediación del concepto, para que el término (ya entendido como signo) signifique no solo un pensamiento, sino las cosas. Pero en el hecho de significar y remitir no contiene carácter óntico, sino como algunos han expresado, un vaciamiento de sí mismo, una *kénosis* ontica. El signo adquiere significatividad lingüística, tiene la propiedad de significar. El lenguaje, por lo tanto, vehicula las informaciones que conciernen al mundo, a los objetos del mundo.

Siendo el concepto un signo natural, expresa directamente la cosa significada, es decir, no es una respuesta a un reenvío previo. El hecho

de que sea un signo natural, implica que no tiene carácter voluntario, arbitrario, convencional, y, por lo tanto, el término significa sin referirse a una realidad diferente precedente o concomitante en relación a la cosa significada.

Todos los términos significan de la misma forma remitiéndonos a las cosas naturales, pero existe preeminencia semántica dependiendo del modo de significar. Existen tres modos de significación: *natural*; *representativa*, refiere a una realidad distinta a ella, es el caso del vestigio y de la imagen; y *lingüística*, deviene de los anteriores y es donde se produce la función significativa que genera el conocimiento por medio de la teoría de la suposición, puesto que signo y término coinciden, como hemos ya señalado. Ockham introduce una verdadera sintaxis propia del lenguaje.

b) La suposición

Ya vimos en el capítulo anterior (5.1), al hablar de Pedro Hispano, la importancia de la teoría de la suposición dentro del desarrollo de la semántica medieval. Suposición no es lo mismo que significación. Recordemos que suposición (*suppositio*) no se concebía igual en el continente que en Oxford, donde esta no se entiende por sí misma, por el hecho de colocar algo sobre otra, en sí, sino como una propiedad de los términos que depende de su contexto en la proposición. Guillermo de Ockham parte de esta posición. La suposición no lleva a una relación cognitiva, como la significación, sino que implica una teoría de la referencia. Es decir, la propiedad de los términos presentes en una proposición –la suposición–, entraña estar en el lugar de otra cosa. En este punto Guillermo de Ockham tiene en cuenta las *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles en las que se señala la necesidad de recurrir a la referencia en el discurso.

(1) *Suposición*. Ockham presenta tres tipos de suposición: personal, simple y material.

(1) La *suposición personal* se da cuando el término en la proposición supone por su significado, es decir, refiere a la realidad que significa. En «todo hombre es un animal», «hombre» y «animal» son suposiciones personales.

(2) La *suposición simple*, se da cuando un término supone (está «en lugar de») por una intención del alma (*intentio animae*), sin función significativa. En «el hombre es una especie», «hombre» supone (está en lugar de) una intención mental o concepto (especie), y no hace referencia a hombres concretos, sino a un conjunto de ellos agrupados bajo esa intención por una razón de semejanza, como suceden con el anterior. Aquí aparece el nominalismo (conceptual) de Ockham para quien lo único real universal es el concepto en la mente.

(3) La *suposición material*, se da cuando el término, en las mismas condiciones que la anterior (suposición simple), no supone por un concepto mental, sino por un término oral o escrito. Así, «el hombre es un nombre», «hombre» supone por sí mismo, pero no se significa a sí mismo. Esta suposición no posee una función significativa, al estar en lugar de sí misma.

El protagonismo dentro del sistema de Guillermo de Ockham lo asume la suposición personal. Esta se puede dividir, a su vez, en diversas subclases. Tenemos que la suposición personal puede ser (1.1) *discreta*, aquella en la que el nombre propio o pronombre demostrativo, suponen significativamente convirtiendo simple la proposición, como en «Sócrates es un hombre»; (1.2) *común*, cuando supone un nombre común. Esta se subdivide en (1.2.1) *determinada*, cuando puede descender a los singulares mediante una proposición disyuntiva (la inversa es admisible): «Un hombre habla, luego este hombre habla o aquel hombre habla» (es posible «Este hombre habla, luego un hombre habla»); y (1.2.2) *confusa*, cuando puede descender a los singulares mediante una proposición conjuntiva (la inversa no es admisible): «Cualquier hombre salta, luego este hombre salta, aquel hombre salta...» (pero no es posible «este hombre salta luego cualquier hombre salta»). Aunque no las vamos a definir, señalamos que esta también se divide en *meramente confusa* y *confusa y distributiva*.

Este cuadro de divisiones de la teoría de la suposición, que está en consonancia con los cuadros lógicos de la época, muestra la importancia del carácter de soporte de los términos, es decir, de estar en el lugar de los objetos que están fuera de la mente (extramentales) y evocarlos a la mente. Por consiguiente, se garantiza que la ciencia, utilizando pro-

posiciones apoyadas en la suposición personal, refiera directamente en contacto con la realidad, sin necesidad de realidades intermedias, intenciones fuera de la cosa (*intentiones a parte rei*), elaborando, así, un discurso objetivo, aunque sea realizado por los sujetos.

(2) *Verdad*. Ockham se servirá de la teoría de la suposición, junto a la instancia metafísica de la singularidad de lo real, para romper con el concepto clásico de verdad, que la definía como la «adecuación de la realidad al intelecto» (*adequatio rei et intellectus*), es decir la adecuación entre el objeto conocido al sujeto cognoscente. Sobre la base de esta afirmación clásica, Tomás de Aquino había realizado una importante y refinada reflexión desde un plano que abarcaba la teología, pero con la apertura de un estudio lógico de lo verdadero como una teoría del juicio. Este estudio de la verdad lógica tiene como base la primera verdad teológica fundamentada en su estatuto trascendental. Como verdad lógica, y siguiendo a Aristóteles, se inscribe dentro de la reflexión sobre la proposición (*De interpretatione*). Sin embargo, en ese contexto lógico aristotélico no hay ninguna referencia a los trascendentales, de modo que «verdad» significa un ente en tanto que connota un acto de intelección. Verdad y su contraria (falsedad) se estudian a propósito del análisis de la expresión «recibir los contrarios» (*suscipere contraria*).

Guillermo de Ockham opera un cambio de orientación de la definición clásica de verdad a partir de un análisis radical de la verdad, desde el punto de vista exclusivamente epistemológico. La verdad tiene más que un valor acomodativo (*adequatio*), un valor referencial (*suppositio*). A la cuestión sobre qué es la verdad y la falsedad, el maestro franciscano responde, desde el plano lógico, que la verdad (y la falsedad) se circunscriben (son realmente inherentes) a la proposición, no solo la oral o escrita, sino la mental. Esto implica que la verdad (y la falsedad) no son cualidades distintas de la proposición verdadera (o falsa). Podemos decir, pues, que «una verdad es una proposición verdadera» (o «una falsedad una proposición falsa»), de modo que «verdad» no es una adecuación a una realidad exterior a la proposición, sino un valor metalógico, que significa otros signos. Es decir, verdad (y falsedad) son valores denotativos, y por lo tanto, significan directamente en la proposición, y, desde aquí, en un segundo momento, a una cierta relación entre una proposición y un estado de cosas. De esta forma, el estudio de las condiciones

de verdad es el de las condiciones lógico-semánticas. El criterio primero y principal de correspondencia descansa en la suposición, es decir, en la referencia de los términos dentro de la proposición. Por lo tanto, la verdad tiene tan solo un sentido lógico (de segunda intención). Así, podemos ver que Ockham no hace referencia (por ejemplo en el *Comentario a las Sentencias*) a una reflexión ontológica o teológica de la verdad.

Una síntesis conclusiva de lo que llevamos dicho nos lo proporciona el profesor Alessandro Ghisalberti: «En resumen, Ockham extrae tres niveles fundamentales de significación: (1) los objetos significados, pero que no significan; (2) los signos naturales, es decir, los términos que reenvían inmediatamente a la realidad del objeto; (3) los *nomina nominum*, es decir, los signos que significan otros signos. Esto le permite distinguir el campo de la lógica del de las ciencias que se ocupan de objetos reales, sin, por ello, romper los lazos entre ambos campos. A partir del momento en que la ciencia lógica tiene por objeto las formas del discurso verdadero, a diferencia de las ciencias de lo real que utilizan estas formas para fijar las verdades a propósito de las cosas, su especificidad depende de la dicotomía entre los signos y los signos de las cosas. Las ciencias de lo real usan los signos, pero la lógica debe construir y utilizar, como conceptos específicamente signos de signos, las intenciones segundas»[6].

(3) *La teoría de las consecuencias* (*consequentiae*)

La teoría de los *consequentiae* es la culminación de las teorías de las proposiciones, en la que se estudian el antecedente, el consecuente y la conjunción ilativa de ambos elementos, siguiendo según los historiadores de la lógica a Aristóteles y a Boecio. Pedro Abelardo ya habla de los *consequentiae* al hablar de los silogismos y los *loci.* Por otra parte, los maestros lógicos citados *como* William de Sherwood y Pedro Hispano, tampoco se centran en ellos, aunque los mencionan. Será a partir del siglo XIV que se estudiarán, especialmente Guillermo de Ockham, tras la obra de Walter Burleigh (1275-1344) a la que replica, estudiando los silogismos modales y las reglas de inferencia.

---

[6] Alessandro Ghisalberti, «Étapes de la logique. De la voie moderne à la logique de Port-Royal», *Les Études philosophiques*, 75 (2005) 527.

Recordemos que *consequientia* era el sinónimo de razonamiento conclusivo, o argumentación concluyente. Por lo que la teoría de las consecuencias sirve para establecer las relaciones entre las diferentes proposiciones. Si bien especialmente se identifica con una proposición condicional, es decir, una fórmula condicional en la que antecedente y consecuente pueden estar constituidos por proposiciones simples o compuestas. Se trata, pues, de una teorización dentro del campo de las inferencias. Entendidas bajo la forma condicional, las consecuencias pueden ser estudiadas como verdaderas y falsas; y como necesarias y contingentes. El estudio de la verdad o falsedad queda relegado, no anulado, por el de la necesidad. Interesa saber cómo se da la necesidad en esta clase de razonamiento, para, desde ahí, ver los valores de verdad de los razonamientos condicionales.

Para Ockham la consecuencia y la proposición condicional son equivalentes, puesto que se trata de una proposición hipotética condicional formada, al menos, por dos proposiciones, de las que una es el antecedente y otra el consecuente, unida por términos connotativos de índole sincategremáticos como «si… entonces». Ockham establece el valor de verdad que actualmente le damos a las condicionales en la lógica proposicional. Teniendo en cuenta que el antecedente representa una de las distintas condiciones para que el consecuente sea el caso y el consecuente representa una condición en la cual el antecedente no sería el caso, el grado de verdad de una condicional se aferra al propio hecho condicional. Por lo que el único caso de falsedad se da cuanto el antecedente es verdadero y el consecuente falso, de modo que el consecuente o condición necesaria, representa un elemento esencial del antecedente.

A partir de aquí, Ockham divide las consecuencias en (1) absolutas o simples (*simpliciter*), vale para todos los casos, por lo que es siempre válida («si ningún animal realiza la fotosíntesis, entonces el hombre –que es un animal– no realiza la fotosíntesis»); y (2) factuales (*ut nunc*), vale solo para un tiempo determinado («si todo animal corre, entonces Sócrates corre», es válida mientras Sócrates exista).

Otra diferencia, más importante, es la que se establece entre (1) la consecuencia natural o formal, aquella cuya validez depende solamente de la regla lógica sobre la estructura de los términos de las proposiciones

(«si solo el hombre es un asno, entonces todo asno es un hombre»); y (2) la consecuencia material o accidental, es la que se establece solo en razón de los términos que la constituyen, apoyándose en la materia de los términos y no en la estructura, por lo que no hay dependencia intrínseca entre antecedente y consecuente. Esta diferenciación tiene que ver con lo que dijimos sobre el carácter de verdad de las condicionales («si el hombre corre, entonces Dios existe»).

Este sentido moderno de la implicación material en la teoría de las consecuencias se puede ver en las reglas de las consecuencias expuestas por Ockham, donde se anticipan leyes de interdefinición de símbolos[7].

El Doctor Invencible mostró su genio, una vez más, anticipando las conocidas leyes de Morgan de interdefinición de las conjuntivas. Ockham delimita una proposición conjuntiva como un compuesto de dos o más proposiciones categóricas unidas por «y». Por su parte, define una proposición disyuntiva como un compuesto de dos o más proposiciones categóricas unidas por «o». Una proposición conjuntiva es verdadera si y solo si cada conyunto (parte de la conjunción) es verdadero ($1 \wedge 1 = 1$, el resto 0); y una disyuntiva es verdadera si y solo si algún disyunto (parte de la disyunción) es verdadero ($0 \wedge 0 = 0$, el resto 1). Ockham advierte que una proposición conjuntiva implica, pero no es necesariamente implicada por cada conyunto separadamente. Continúa afirmando que si un conyunto implica los demás, significa que implica el todo de la proposición conjuntiva. A la par señala que una disyunción es implicada –si bien no necesariamente– por cada disyunto y que una proposición disyuntiva junto con una negación de cada uno de los disyuntos implica la disyunción del resto. Por otra parte, la contradicción (la negación) de las proposiciones conjuntivas es la disyunción de las contradictorias de

[7] Reglas: 1) de lo verdadero nunca se sigue lo falso, de modo que cuando un antecedente es verdadero y el consecuente es falso la consecuencia no es válida: $(p \rightarrow q) \rightarrow \neg(p \wedge \neg q)$ *Ley de interdefinición del condicional 1.* 2) De lo falso puede seguirse lo verdadero. Regla de implicación material: $p \rightarrow (q \rightarrow p)$. 3) Si una consecuencia es buena (correcta), del opuesto al consecuente se sigue el opuesto del antecedente: $(p \rightarrow q) \rightarrow (\neg q \rightarrow \neg p)$. 4) Cualquier cosa que sigue el consecuente sigue también el antecedente: $(p \rightarrow q) \rightarrow [(q \rightarrow r) \rightarrow (p \rightarrow r)]$. 5) De la regla anterior se sigue inmediatamente que cualquier cosa que precede al antecedente precede también al consecuente: $(p \rightarrow q) \rightarrow [(r \rightarrow p) \rightarrow (r \rightarrow q)]$. De estas se deducen 6) Cualquier cosa que está con (consistir) el antecedente, está con el consecuente: $(p \rightarrow q) \rightarrow [(p \wedge r) \rightarrow (q \wedge r)]$. 7) Además, cualquier cosa que repugna al consecuente, repugna al antecedente: $(p \rightarrow q) \rightarrow [\neg(q \wedge r) \rightarrow \neg(p \wedge r)]$. Tomamos la exposición y formulación de Alessandro Ghisalberti, *Guglielmo di Ockham*, Vita e Pensiero, Milano 1972 (4ª ed.).

los conyuntos: ¬(p ∧ q) ➔ (¬p ∨ ¬q) –*Ley de Morgan 1*–. Igual para la contradicción de la disyunción, con los cambios respectivos ¬(p ∨ q) ➔ (¬p ∧ ¬q) –*Ley de Morgan 2*–.

2.2. Teoría del conocimiento

Hemos visto que la lógica de Ockham lleva a un modelo lingüístico del pensamiento, relacionando lógica y teoría del conocimiento. La teoría del conocimiento de Ockham tiene un recorrido intuitivo que parte del juicio para mostrar sus elementos (analítico), y un recorrido abstractivo que reconstituye la génesis de los conceptos a partir del contacto primario con las cosas.

En cuanto al orden del conocer, en coherencia a su ontología de lo singular, el maestro franciscano piensa que demostrar una proposición es mostrar que es evidente. Guillermo de Ockahm toma de Duns Escoto la distinción entre el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstractivo, pero mientras que para el Sutil esa distinción sirve para preparar una doctrina metafísica de la sustancia, él la usa para fundamentar su teoría de la experiencia.

a) Conocimiento intuitivo y abstracto

(1) *El conocimiento intuitivo*. «Nada puede ser conocido de modo natural en sí mismo, sino es conocido intuitivamente», es un texto fundacional del conocimiento en Ockham. Parte de un punto evidente que no problematiza: hay un conocimiento intuitivo de las cosas. Su visión de una ciencia de lo singular-concreto, le impulsa al conocimiento experimental o intuitivo del singular, contrario al procedimiento epistemológico abstractivo dominante en el siglo XIII. Por el conocimiento intuitivo podemos saber si una cosa existe o no existe. Este conocimiento intuitivo, siguiendo a Duns Escoto, que cita, puede ser intuición de los sentidos y de algunos inteligibles. Así, Ockham va dibujando el itinerario de la cognición intuitiva entendida como una secuencia causal. Para conocer el singular de la cosa, se parte de la captación de los datos obtenidos por los sentidos (datos sensibles). Se trata de una asimilación inmediata de las cualidades sensibles de la cosa que provoca una intuición sensitiva. En segundo lugar, le sigue una intuición intelectiva que lleva a un conocimiento intuitivo, únicamente presente en el ser humano, y que

permite percibir la existencia (un juicio singular de existencia); y un acto de abstracción simple que permite captar las cualidades del particular en su esencia individual. En el intelecto aparece, también, la función de la memoria que consiente la recuperación de las experiencias pasadas (un *habitus* o disposición firme que es una forma de memoria intelectual), proporcionando, sobre la base de dichas experiencias, un conocimiento intuitivo imperfecto cuando se reactiva el acto abstractivo inicial.

Así, pues, el entendimiento entra en contacto con la realidad, lo singulariza. Este conocimiento intuitivo conoce el singular «aquí y ahora»: «Sócrates» (aprehensión), teniendo un acceso directo a las cosas singulares, su pregunta fundamental no es sobre la singularidad, sino sobre su existencia o no, es, pues, el fundamento de un juicio de existencia.

El conocimiento intuitivo se caracteriza, consecuentemente, por su inmediatez, pues elimina cualquier intermediario (representación, especies) entre el entendimiento y la cosa conocida. Ockham rechaza explícitamente la teoría de las especies, porque no son necesarias para el conocimiento, dada la fusión del *modus significandi* y el *modus intelligendi* y, además, no se puede apoyar en la experiencia. No habiendo especies que actualizar, Ockham casi ni menciona la distinción entre el Intelecto agente y paciente, toda vez que la causa eficiente del conocimiento intuitivo es la misma cosa conocida, puesto que el entendimiento, la mente humana, es totalmente pasivo –se aleja, por tanto, de la causalidad parcial que tiene el intelecto en el acto intelectual en Escoto–. El conocimiento intuitivo asegura la relación causal entre el mundo externo y el entendimiento. El problema que surge es el de la certeza de la correspondencia establecida por el conocimiento intuitivo, es decir, la capacidad de certificar la existencia o no de este tipo de conocimiento. Podríamos alegar que no existe mayor evidencia que la que puede darse en la teoría representacional, pero aún siendo así, que fueran equiparables en el grado de certeza, Guillermo de Ockham lo prefiere por el hecho de que es más simple (economía de pensamiento: evitar la pluralidad sin necesidad).

Como hemos señalado, el conocimiento intuitivo (sensible o intelectual) implica la existencia o presencia del objeto. Ockham admite el conocimiento de un objeto no existente, pero este se circunscribe al

ámbito de la posibilidad metafísica y no del curso natural de las cosas: en base a la libertad absoluta de Dios (omnipotencia absoluta solo limitada por el principio de no-contradicción): en el plano sobrenatural podría existir un conocimiento intuitivo de un objeto que no exista (se intuye aquí el genio maligno cartesiano, pero no olvidemos que en Ockham el cuadro de comprensión es su realismo directo).

Una vez realizado el conocimiento intuitivo previo, se debe proceder al abstracto.

(2) *El conocimiento abstracto*. El conocimiento intuitivo libera al conocimiento abstracto de entes superficiales, mediaciones formales, pero no lo elimina, pues este es el último escalón en el proceso cognoscitivo. Gracias al conocimiento abstracto podemos colocar el individual-singular conocido en grupos individuales comunes (*suposición simple*), similares. Ockham distingue dos tipos de conocimiento abstracto. (2.1) El del *universal*: consiste en un concepto, abstraído de la individualidad de la cosa conocida, que permite conocer una serie de objetos. (2.2) El del *singular*: que se ocupa de la singularidad de la experiencia de un objeto, del que se abstraen sus propiedades existenciales y aquellas que son contingentes en él. Está, pues, orientado a un objeto individual abstrayéndole su existencialidad concreta; en realidad se refiere al conocimiento intuitivo imperfecto. El conocimiento abstracto implica, pues, un conocimiento extraído de los muchos objetos individuales. Su causa eficiente es el mismo conocimiento intuitivo y el que nos permite emitir el juicio: «Sócrates es blanco».

La teoría del conocimiento de Ockham, al eliminar las mediaciones y simplificar el conocimiento de lo real-singular, elimina tanto la especie inteligible, como la esencia universal, puesto que lo que opera nuestra mente es la simplificación de las características sensitivas de las realidades singulares, –a lo sumo recordamos nuestras percepciones (memoria) y las organizamos en grupos (abstracción)–. Se trata de un proceso coherente con la arquitectónica lógica. En este sentido, el hecho de que no se pueda llegar a la esencia universal, no nos lleva a negar la realidad de los conceptos o términos universales, pues de hecho, la abstracción supone una clasificación que universaliza los conceptos singulares intuídos, y concepto de sí, también hace referencia al universal.

b) Los universales

La cuestión del universal formado en la mente tiene una naturaleza epistemológica, pero también, en la medida en que nos preguntamos sobre la naturaleza de dicho universal, tiene un enfoque ontológico. Por lo tanto, hubiera sido también apropiado haberlo estudiado en el apartado dedicado a la metafísica. Hablar del problema del universal nos retrotrae a aspectos estudiados ya con anterioridad bajo la fórmula de la «cuestión de los universales». Sabemos, por lo expuesto con anterioridad sobre los universales (ver tema VII, 2.1) y en el proceso de conocimiento, que para Ockham el universal no tiene ninguna realidad extramental, no es ni *in re*, ni *ante rem*. Efectivamente, para el maestro oxoniense una cosa (*res*) universal es una contradicción en los términos que genera confunsiones. Pero no solo rechaza la teoría realista de Tomás de Aquino que fundamenta los universales en los entes singulares, sino también rechaza la solución dada por Escoto de la naturaleza común de los entes singulares que se diferencia de los individuos con una distinción modal que él interpreta como formal *ex natural rei*.

Para Ockham, en la postura de Escoto, en el fondo, no existe tanta diferencia entre la naturaleza común y los singulares, además esta no es un universal. Ockham quiere eliminar siguiendo el principio de economía o parsimonia cualquier intermediario (distinción intermediaria) aunque sea matizado como distinción formal. Las distinciones intermediarias no se mantenían porque sí, respondían al hecho de poder fundamentar una ciencia, que utiliza conceptos universales, a partir del conocimiento de las cosas singulares. Pero para él, no se pueden mezclar los planos. La distinción real se da únicamente entre seres reales numéricamente distintos, de los cuales uno no es realmente el otro (en Escoto esta es la distinción *real simliciter*); mientras que la distinción de razón es aquella que sucede entre términos (conceptos) que poseen definiciones diferentes. Así, pues, la distinción operada en los signos (distinción lógica) no refleja la distinción en las cosas (distinción real), y, entre ellas, no caben mediaciones (distinción intermedia, como es la formal *ex natura rei*). Ockham niega en esta distinción sin puentes, y en la afirmación del concepto como signo, un fundamento universal en la naturaleza de las cosas. El universal no es un *quid* real. Siendo concepto (signo) en la distinción lógica, el universal implica el orden de la significación.

La teoría nominalista de los universales afecta al conocimiento en tanto que explicación semántica; y, también a la ontología en cuanto que una esencia universal se quiere ser real deja de ser universal para ser singular o particular: particularismo (las cosas son singulares o particulares). Así el universal es un signo singular que denota una multiplicidad de entidades singulares (nombre común). El universal es, pues, una propiedad de los signos y no de la realidad.

Podríamos volver a preguntarnos si con esta teoría del universal no estamos negando la posibilidad de una ciencia objetiva. Ockham uniendo a su concepción significativa del universal, su teoría del signo natural que es objetivo y no convencional, y de la actitud suposicional, por un lado intenta objetivar el conocimiento conceptual, evitando el subjetivismo, y, por otro lado, capacita la conocimiento verdadero de los conceptos.

c) El principio de economía o parsimonia: la navaja de Ockham

Durante el desarrollo del tema hemos visto y veremos el gusto de Ockham por la simplicidad de los procesos. Consecuentemente, irá apareciendo su aplicación en los diversos ámbitos. Hemos hecho referencia al principio de economía, simplicidad o parsimonia (*lex parsimoniae*), principio que ha sido conocido como «la navaja (rasuradora) de Ockham» («Occam's razor», expresión acuñada por Bertrand Russel). Nos preguntamos, en este punto, por el sentido de este principio y su contexto.

El principio de economía es, como hemos señalado, junto al de la omnipotencia divina, uno de los puntos esenciales que apuntalan el sistema filosófico y teológico de Ockham. El principio de economía no es original del maestro franciscano, es de uso estandarizado en su época, especialmente, en los hermanos de su Orden.

El franciscano Odón Rigaldo, maestro de san Buenaventura afirma: «Es vano hacer con mucho, lo que se puede hacer con uno» (*Frustra fit per plura quod potest fieri per unum*)[8].

[8] Cita señalada por Hermann J. Cloren, «Ockham's razor», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. VI, Schwabe & Co. Verlag, Basel – Stuttgart 1984, col. 1094-1096. Todas estas citas sobre el principio de economía en Margaret Bent, *Magister Jacobus de Ispania, Author of the* Speculum musicae, London – New York, Routledge 2016, 57-59.

Una generación más tarde Santo Tomás de Aquino escribe en *Scriptus super libros Sententiarum* (dist.6, q.1, a.1, 3): «Además, la naturaleza no hace por muchos, lo que puede hacer por uno» (*Praeterea, natura non facit per plura quod per unum postest facere*). Y su coetáneo, el franciscano san Buenaventura, por su parte, también afirma en su *Comentario a las Sentencias* (II, q.2) que: «pero la naturaleza no hace con mucho lo que puede hacer con poco, no hace con mayor dificultad lo que puede nacerlo con menor» (*sed natura non facit per plura quod potest facere per pauciora, nec facit cum maiori difficultate quod potest facere cum minori*).

Ya más cercano a la época de Guillermo de Ockham, Ramón Llull, franciscano terciario, señala en su *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois* (1310): «Si es en vano producido por muchos, lo que se puede hacer con poco y si así no hay operaciones propias, consecuentemente no hay naturalezas propias, lo que es imposible» (*Si enim frustra fit per plura, quod potest per pauciora fieri et si sic non haberent operationes proprias, et per consequens non haberent naturas proprias; quod est impossible*). También el franciscano Pedro Auriol (ca. 1280-1322), en su *Comentario a las Sentencias* (p. I) conocido como *Scriptum*, escrito hacia el 1316, señala: «Además, no es filosófico poner muchas cosas sin causa, es vano hacer con mucho, lo que se puede hacer con poco» (*Preaterea, non est philosophicum pluralitatem rerum ponere sine causa, frustra enim fit per plura quod potest fieri per pauciora*).

En este contexto, Guillermo expresa del mismo modo la vanidad, la inconveniencia de poner la pluralidad sin necesidad en varias fórmulas que se resumen en esta: «Nunca se debe poner la pluralidad sin necesidad» (*Nunquam est ponenda pluralitas sine necessitate*). Guillermo, siendo fiel a la tradición que quiere profundizar, como siempre de manera radical (en sus raíces y fundamentos), no afirma nunca en sus escritos, como señalan los especialistas, que no se deba poner una pluralidad de entes, como señala el adagio «los entes no se deben multiplicar sin necesidad» (*entia non sunt multiplicanda sine necessitate*). Duns Escoto, en su *Tratado acerca del Primer Principio* ya había unido la pluralidad al ente, al aplicar el principio lógico con el ontológico entitatitivo: «Si hemos de proceder razonablemente, parece que solo ha de ponerse en el universo lo que en algún modo aparece necesario, es decir, aquello

cuya entidad la manifiesta su orden a otros seres: porque la pluralidad no ha de ser puesta sin necesidad (*quia plura non sunt ponenda sine necessitate*)» (c.3, concl.6). Estamos, pues, ante una lectura posterior que extrae las consecuencias ontológicas de la aplicación del principio lógico-epistemológico. Guillermo quiere, en principio, apuntalar un uso sistemático de la coherencia de los principios que evite hacer trampas en el razonamiento, tal como hacen sus coetáneos, que son conscientes de que hay que evitar la pluralidad de cosas en las explicaciones, pero que, sin embargo, cuando no son capaces de verificar sus proposiciones con dos pasos recurren a un tercero, en lugar de preguntarse realmente si la hipótesis es errónea.

El principio de economía de Ockham le lleva a replantearse el cuadro de explicación de la problemática lógica, lingüística, epistemológica y sus consecuencias ontológicas. Si una explicación acude a la pluralidad teórica frente a la unicidad, en la medida de lo posible hemos de plantearnos otra explicación más simple con la renovación fundamental y lingüística (semántica y sintáctica) que ello acarrea. Y en este sentido, el principio de economía se presenta como un principio regular metodológico de naturaleza lógica-epistemológica y ontológica. Desde este último plano prescribe la discriminación de entidades o variables superfluas en la explicación de los hechos. De esta forma, la «navaja de Ockham», convertida en eslogan metodológico-ontológico, introducirá la entidad como la forma de pluralidad en sus comentadores posteriores, vinculando el principio metodológico de Ockham. Así lo podemos ver en los comentarios posteriores no solo del Doctor Invencible, sino de Duns Escoto, donde «entes» ha sustituido a «pluralidad»: «La razón es porque los entes no se deben multiplicar sin necesidad (*Ratio est quia sine necessitate entia non sunt multiplicanda*).[9]

Hemos visto la utilización del principio de economía en el orden lógico-epistemológico, a la hora de eliminar los intermediarios del

[9] A modo de ejemplo este comentario en una edición de la obra de Escoto del siglo XVII. *R.P.F. Ioannis Duns Scoti, doctoris subtilis, ordinis minorum, Opera omnia, quae hucusque reperiri potuerunt, collecta, recognita, notis, scholiis, & commentariis illustrata, a PP. Hibernis, Collegij Romani S. Isidori professoribus,. In 8. libros physicorum Aristotelis quaestiones. Cum annotationibus R.P.F. Francisci Pitigiani Arretini. Item eiusdem doctoris subtilis in libros Aristotelis de anima quaestiones, cum supplemento, scholiis, ... Hugonis Cauelli Hiberni. ... Tomus secundus, Volumen 2.*, Laurentii Durand, Lyon 1639, *De anima*, disp.3, sect.5, 635a.

conocimiento, especialmente visible en las especies. En el plano metafísico se hace patente en la supresión de las formalidades escotistas, usadas por el Sutil como constitutivas reales del ente (pluralidad de formas). Donde se hará patente, principalmente, es en la ciencia, que es un proceso de conocimiento que trata con las cosas. En ella la aplicación del principio en cuestión es patente, por ejemplo, a la hora de establecer la forma de la relación algebraica que liga una serie de magnitudes de distinta naturaleza. Si, por ejemplo, se tratase de dilucidar los parámetros de dependencia de la presión que soporta un sólido en el seno de un fluido en reposo (ecuación fundamental de la hidrostática), una vez convenida la dependencia de esa magnitud de la naturaleza del campo gravitatorio a cuyo influjo se hallase sometido el fluido, de la distancia del sólido sumergido a la superficie libre del fluido, así como de la densidad de éste, cualquier otro factor estimable será discriminado por innecesario.

2.3. Metafísica y teología natural

La teoría lógico-semántica y del conocimiento vertebran la concepción de las ciencias sobre lo real (ontológico, teológico y natural). Podríamos caracterizar su pensamiento a partir de sus conclusiones y desarrollos en estas áreas como de un conceptualismo realista (Bohener) o de un conceptualismo idealista, o de un nominalismo. Quizás por lo visto podríamos hablar de un conceptualismo sígnico. En todo caso, esta caracterización nos sirve para referimos a la estructura (lógico-semántica y epistemológica) del fundamento arquitectónico del sistema ockamiano, pero no cubre el estilo o diseño global del sistema que podemos llamar, ahora sí, *nominalista* (una metafísica de intenciones segundas). El nominalismo de Ockham refiere, entonces, al edificio reflexivo sobre la realidad que se edifica sobre la estructura (lógico-semántica y epistemológica) que podemos calificar como *conceptualismo* (sígnico, real...). Este nominalismo supone la disminución ontológica de la realidad, es decir, una disminución semántica y referencial del ser, a partir de la simplificación de los procesos de conocimiento y del conceptualismo. Efectivamente, una vez que hemos conocido el *primum cognitum* es necesario otorgarle el valor óntico a partir del modo que se pueda establecer la relación entre el pensamiento y la realidad. Esto supone una total revisión de la metafísica tradicional.

a) Metafísica

El maestro oxoniense había fijado la relación que existe entre el signo y la cosa singular. Es en la cosa singular donde se juega el valor ontológico, pues el universal está circunscrito al hecho de ser predicable de muchos. Esto supone que el universal carece de un carácter metafísico, de modo que no puede designar una esencia universal, por lo que tan solo posee un valor nominal. El universal así considerado es objeto de la reflexión propia del lógico, puesto que entra en el contexto de los términos de las proposiciones. Pero con ello no soluciona el problema de su existencia dentro o fuera de la mente (del alma), es decir, de la relación que se da entre el pensamiento y la realidad. Siendo así, queda por determinar el valor ontológico del universal que nos lleva al de la cosa singular, y las consecuencias que de ello se deriva para la metafísica. Es preciso señalar, por lo tanto, que la metafísica es una ciencia real, y que el hecho de realizar una renovación propia de la coherencia determinada por sus principios lógicos supone que la metafísica ha perdido su lugar de privilegio, pero esto no implica, al contrario, un olvido de la metafísica.

(1) *El singular*. Efectivamente, siendo el universal un producto de nuestra mente (alma), la cosa individual y singular es el hecho absoluto, la *res* que sustenta el nominalismo metafísico, puesto que para Ockham la metafísica es, en primer lugar, la ciencia del ente en cuanto ente (pero no en su univocidad lógica). Duns Escoto había situado la ontología del singular desde la metafísica del ente unívoco, señalando la radicalidad de la singularidad. Para Ockham también el objeto de la metafísica es el *ens commune*, pero entendido como concepto universal y unívoco de ente (singular y existente).

Así, pues, en cuanto al orden del ser, derivado de la lógica se intenta definir lo singular. Es singular aquello que es una cosa y no muchas, por lo que no es signo de otra cosa. Por ejemplo, «Sócrates» no es signo de algo, solo adquiere significado en su singularidad. Consiguientemente, es singular el signo propio a uno solo, denominado *término discreto*: los nombres propios, el caso antes citado de Sócrates, o los demostrativos (este árbol), sólo pueden designar un singular. De esta manera, se puede decir, concluye Ockham, que podemos hablar del ser singular.

La metafísica es, pues, la ciencia del ente en cuanto ente singular. Es la cosa singular la que detenta la *res*, por lo que identificado ser y cosa, el ente se da en lo singular. Y esto es así, por que para Ockham, el ente se entiende como un *nombre* al que corresponde un concepto común predicado de muchos en cuanto generalización de todo lo que se da en el universo empírico. De esta forma, no denominamos a la cosa singular ente por el hecho de tener un concepto de ser previo, sino que formamos el ente de razón (concepto de ente) a partir de la generalización simple de la entidad presente en las cosas singulares. El ente como concepto es unívoco –entendida la unicidad como puramente lógica o conceptual que no implica ninguna relación real entre los entes extramentales–, de modo que predica de todas las realidades extramentales sin establecer ningún parentesco, por lo que señala la diversidad singular de las realidades extramentales. La unicidad del ente se torna equivocidad cuando se predica en el discurso oral o escrito, pues se utiliza de forma connotativa.

(2) *Esencia y existencia*. El singular es lo que existe, y en cuanto existe no justifica la distinción con la esencia. La esencia y la existencia están íntimamente ligadas, sin distinción entre *res existente singula*r y la *esencia de ese existente* (*essentia rei*): «La existencia de la cosa no es otra cosa que su esencia» (*Summa logicae*, d.3, q.8). Son dos maneras de significar la misma cosa. Más aún, el singular no tiene esencia. La esencia de Sócrates no tiene que ver con la esencia de Platón. El ser singular es, a su vez, su propia esencia. Ockham niega, así, la distinción real de Tomás de Aquino entre esencia y existencia.

Efectivamente, en Ockham la existencia no sobreviene a la esencia como si esta fuese la potencia y aquella el acto de dicha potencia, que es lo que pensaba la tradición metafísica, sino que pertenece, sin más, a la cosa misma en cuanto cosa real, aún siendo donación divina. Pensar que la existencia es actualización de la esencia implicaría que la esencia podría ser o no ser, es decir que la esencia sería indiferente al ser, ya que como posibilidad no sería esencia (pues se actualiza en la existencia), y como actualización sería existencia, y en ningún caso esencia, lo que es absurdo. Podemos ver en la respuesta, que para Ockham la posibilidad no es un «modo de ser». Por consiguiente, no existe un modo de ser «posible», propio de la esencia; y un modo de ser «actual», propio de la existencia.

La esencia en cuanto posibilidad o es nada o es un absurdo, una incoherencia. Comprendemos ahora lo afirmado por Ockham de que la esencia no se distingue de la cosa singular, puesto que no existe ninguna esencia universal y externa al ente singular. Por este motivo, entendemos metafísicamente porque el ente singular es el objeto propio del entendimiento (*primum cognitum est singulare*), intuido en el acto de intelección. Revisitamos aquí lo dicho con anterioridad sobre el carácter unívoco del ente singular: «existencia», «esencia», «ser», «entidad» o «ente», derivados del verbo ser, de los que se predican que «son», no significan sino la realidad singular. Por lo que las únicas esencias posibles son las esencias singulares existentes. La realidad de la esencia se contrae a la del individuo en acto: hay tantas esencias como individuos existentes, sin que a la singularidad subyazca, como fondo de realidad indivisa, indeterminada, indiferente a la concreción (y con ella, a la propia existencia, por ser la individualidad condición última de posibilidad para el ser actual), una naturaleza común al colectivo de individuos.

(3) *Las categorías*. El Doctor Invencible critica el realismo escolástico de las categorías aristotélicas. Para Ockham las categorías son principalmente una división de los sentidos en los que el ser se dice, a los que habíamos hecho referencia anteriormente al hablar que el ente siendo predicado unívocamente, se dice equívocamente en el decir y en el escribir (por su forma connotativa). En este sentido, las categorías son mentales, por lo que a cada término no le corresponde necesariamente una cosa. Y esto es porque la estructura lingüística es diferente de la real, constituida solo por el ente singular. Solo dos categorías –sustancia y cualidad– tienen verdadera relevancia ontológica por su expresión singular. El resto de las categorías aristotélicas, al ser definiciones nominales de la esencia, tienen expresión existencial, por lo que se subsumen en estas dos, es decir, son maneras de significar las sustancias y los accidentes. En este sentido, la cantidad no es para Ockham una categoría que significa realidad.

De esta forma, la tradición aristotélica medieval de los accidentes, entendidos como un tipo de entidades metafísicas definidas por su relación de dependencia (esencial y existencial) de otro tipo de entidad más fundamental llamada sustancia (sustrato incognoscible de las cualidades), queda totalmente transformada: solo sustancia y cualidad refieren a la entidad, siendo el resto de categorías reducidas a definiciones

nominales. Esta reducción categorial es expresión de la reducción ontológica implicada en el nominalismo.

(4) *Causalidad*. La exigencia okhamiana de verificar por la experiencia hace que ponga en entredicho, también, la idea de causalidad. Esto no significa que no crea en la causalidad, de hecho, la causalidad es un principio presente, incluso, podría decirse que es un hecho fundacional que Dios es causa primera de un mundo creado de un juego complejo de causas segundas. Aparece, también, por ejemplo, en su teoría del conocimiento, donde decíamos que se trataba de una secuencia causal. Tampoco es que no crea en la existencia de la causalidad en la interpretación de la regularidad de los fenómenos y de la total desconexión entre causa y efecto. El problema estriba en la naturaleza de la causalidad y la posibilidad de retenerla empíricamente.

La causalidad es un tipo de relación, y esta (la relación) existe de forma concomitante a la existencia de la cosa (*res*). Así, pues, la causalidad no tiene existencia propia diferente a la cosa (*relata*), no siendo cosa objetiva no puede ser objeto de conocimiento intuitivo. Entre las cosas, la causalidad actúa como relación, pero ella no puede ser verificada ni conocida (anticipación de la negativa de Hume a la inferencia causal). Pero el déficit cognoscitivo no implica la negación de su realidad, sino el hecho de que no podemos explicarla. Tendremos que acudir a otros criterios.

Anticipando el criterio empirista de Hume, Ockham presenta como criterio el hecho de que una cosa (A) es la causa de otra (B) si, una vez dada A se da B, y si no se da A, no se da B. En este caso, la experiencia verificativa que no se puede dar de la relación se da en las cosas que existen de forma contigua. A Ockham este criterio de razón suficiente le vale para afirmar la causalidad entre cosas, ellas sí, verificables, pues como hemos señalado al principio su sistema (y su contexto de pensamiento) impide el escepticismo causal. Incluso si ante un efecto no tuviéramos certeza de la causa, esto no implicaría la negación de la relación causal, sino que nos llevaría a confirmar la posibilidad que enlaza la causalidad en tanto que relación, no verificable empíricamente al no ser un objeto de intuición, en un efecto determinado. Para Ockham para que una cosa (A) sea la causa inmediata de otra (B), basta observar

que si A se da, se da B; y que si A no se da, B tampoco se da (*omnibus aliis concurrentibus quantum ad omnes conditiones et dispositiones consimiles*). Se trata de un criterio ideal que se particulariza en cada estado de cosas particular, y que exige de nosotros considerar el contexto (*circumscripto quocumque alio*).

Por lo tanto, dado que Guillermo de Ockham considera la existencia de la relación causal, siendo consciente de que la verificación solo se puede dar de los objetos a los que se refiere dicha relación, si queremos, sin poder verificar, afirmar la existencia de la relación causal, debemos observar una causalidad actual (en las condiciones en que se da la causa A y el efecto B) para juzgar si existe dicha relación entre dos cosas. Observada la causalidad actual, se puede deducir una causalidad potencial, es decir, que la misma relación causal podrá volverse a producir (causalidad ideal, potencial), independientemente de que ella se reproduzca o no. Por lo tanto, la causa total es aquella que una vez puesta, en todas sus circunstancias, pone el efecto si es causa total de hecho (actual), o puede ponerlo si es causa total de lo posible (*...causa totalis est illa qua posita, omni alio circumscripto, ponitur effectus si sit causa totalis de facto, vel potest poni si sit causa totalis de possibili*). Concluyendo, tenemos experiencia intuitiva de las cosas (A o B), y no de la relación causal. Para saber si dos cosas (A y B) están unidas por una relación de causalidad no basta con conocer A o B por separado, sino es necesario que se tenga experiencia cognoscitiva de ambas. No se trata de una simple contigüidad fenoménica (Hume), sino de la relación de dos naturalezas, de dos cosas (*res*) singulares (las *relata* de la relación)

Este tipo de relación causal de causa-efecto implica una causalidad eficiente. De ahí, que Ockham reduce la relación causal a la causalidad eficiente. El maestro franciscano entiende la causa eficiente más allá del antecedente regular de los fenómenos (cosas) identificados. La eficiencia implica una explicación del efecto, tanto de su existencia como de su conservación. Esto supone no solo la reducción de la teoría de las cuatro causas, sino, también, la alternativa del protagonismo de la causa final por la eficiente. Esto no significa que la finalidad no tenga ningún sentido. La finalidad es ocasión que motiva las razones de actuar al agente (lo que ha provocado que se identifique con una causa), pero no lleva a implicar

un propósito en el universo. La causalidad final es, como ya había señalado Escoto, metafórica (el fin mueve metafóricamente al eficiente).

(5) *Hilemorfismo: de la metafísica a la física y a la psicología*. Como hemos visto, Ockham no es un precoz empirista, sino un intérprete de Aristóteles, de quien extrae coherentemente las consecuencias de sus principios empíricos. Esto le llevó a tratar de una forma muy atenuada el llamado «binario o par famosísimo» (*Binarium famosissimum*), que era el nombre con el que se conocía desde le siglo XII las estructuras constitutivas de las realidades naturales: el hilemorfismo universal y la pluralidad de las formas, especialmente, junto a la pareja esencia-existencia y sustancia-accidente, que han precedido nuestra exposición.

Ockham, pues, no se sustrajo de la lectura medieval de la doctrina del hilemorfismo. Pero desde su perspectiva, rechaza la visión abstracta dada por el Estagirita. En este sentido, la doctrina hilemórfica es más física que metafísica. Efectivamente, en tanto que los entes naturales están sometidos a generación y corrupción, están compuestos de materia y forma. Materia y forma son constitutivos reales de las cosas. Ockham reconoce la existencia de la materia (prima) desde la inteligibilidad y bajo caracteres singulares, puesto que de ella no podemos tener contacto intuitivo directo. Sabemos que en las cosas existe una cierta cosa actual. La materia no es una pura potencialidad que sirve de sustrato del cambio, sino que tiene su propia actualidad. Unida a una forma, es una materia determinada. Mantiene una unidad, siendo únicamente numérica para las cosas individuales (si bien existen diferentes tipos de materia prima).

La sustancia, teniendo en cuenta la doctrina de las categorías, es un compuesto de materia y una jerarquía de formas sustanciales. Una forma sustancial (humanidad) es un tropo, que se une con un sustrato –la materia–, que también puede existir separadamente. Estos tropos son diferentes de los tropos accidentales –las cualidades– ya que son esenciales a la existencia de la sustancia

Guillermo de Ockham mantiene, pues, la teoría de la pluralidad de las formas en el ser humano. Estos dos principios –materia y formas sustanciales– pueden coexistir separadamente. El maestro franciscano sostiene que el alma es una forma sustancial de una sustancia viva. En el hombre existen diversas formas sustanciales: la forma de la corporalidad

(*forma corporeitatis*), el alma sensitiva y el alma intelectiva. El alma sensitiva, que es la parte material y extensa, entra en la forma de la corporalidad junto al alma intelectiva constituyendo el ser humano.

No resulta fácil probar la existencia del alma sensitiva y del alma intelectiva, pues el conocimiento empírico no viene directamente del alma, sino de los actos anímicos. La facultad propia del alma intelectiva, es para Ockham, la voluntad. Por otra parte, es difícil afirmar la incorruptibilidad del alma unida al cuerpo, aunque parece más probable desde la pluralidad de las formas. Si la forma corpórea no fuera distinta a la del alma intelectiva y esta no estuviera esencialmente presente en el ser humano, tanto durante su vida, como después de que el alma intelectiva partiera tras la muerte, entonces, por ejemplo, no tendría sentido venerar el cuerpo de un santo, puesto que el cuerpo que permanece sería diferente del que tenía en la vida.

b) **D**ios

Guillermo de Ockham es un teólogo lector de un mundo contingente creado omnipotentemente por Dios. Él ha creado a todos los seres singulares y ha encargado a Adán que les ponga nombre: «Y Yahveh Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera» (Gn 2,19). El hombre tiene un contacto directo con la realidad singular que Dios le ha puesto, una realidad individualizada, a la que accede directamente para que pueda nombrarla (nominarla). *Nominar* lo captado individualmente de forma directa, sin realizar procesos complejos, es algo que Dios ha querido en su absoluta omnipotencia divina para el hombre. Hemos visto el proceso de nominación, hemos visto la relación directa y simple a la realidad, hemos visto el proceso de simplificación de procesos, falta ahora ver el otro gran principio de Ockham, la omnipotencia divina, y el estudio de Dios.

(1) *La omnipotencia divina*. La omnipotencia divina es uno de los elementos básicos del edificio de Ockham (junto al del principio de economía). Este principio se basa en la premisa lógica de no-contradicción. La omnipotencia divina da explicación a un mundo creado contingente que no está sujeto al determinismo, sino por una promulgación dada por

el Dios del texto bíblico, que él voluntariamente ha querido realizar, autoobligándose, de modo que ha realizado en un orden dado (potencia ordenada) lo que él mismo ha querido (potencia absoluta). De esta forma, el Doctor Invencible no hace depender la acción creadora de Dios de las condiciones propias del orden racional. Se sustenta, así, la libertad divina de su omnipotente voluntad no solo en el origen voluntario absoluto de su decisión creadora, sino en la constitución contingente del mundo creado, que en el orden de la voluntad, podrían haber sido y actuar de otra forma. De hecho, Dios ha realizado un mundo con unas leyes determinadas y establecidas en un orden (potencia ordenada), pero podrían haber sido establecidas de una forma totalmente distinta, puesto que Dios puede hacer muchas cosas que no quiere hacer (no tiene límite ontológico), con el solo principio intrínseco de la no-contradicción (límite lógico), actuando entonces desde su potencia absoluta. Así lo expresa en la *Ordinatio* (d.20, q.1): «la omnipotencia se extiende a todo aquello que no incluye contradicción».

La creación del mundo desde el orden de la voluntad divina, fuera de una relación ideal (de las ideas universales abstractas) propia del orden racional-intelectivo, conlleva la individualidad del mundo creado. Justificando desde una metafísica teológica el orden lógico-epistemológico.

(2) *El conocimiento de Dios*. El Dios de la Biblia rinde cuenta de la disposición filosófica del orden contingente natural, de su conocimiento y pensamiento. Pero su conocimiento es dado por la Revelación bíblica, que es un orden diferente al de la teología natural, que es el orden de la teología «en nosotros». Desde la teología sobrenatural (revelada) el ser humano puede extraer datos revelados (dato de la fe), pero sin probarlos, para estudiarlos y extraer conclusiones (no probatorias, sino persuasiones) que le ayuden a establecer elementos necesarios para salvarse (teología práctica).

Desde el ámbito de la teología racional (filosófica), se tiene en cuenta el dato racional, en coherencia con su horizonte lógico-semántico y cognoscitivo. Siguiendo el principio de economía, Ockham afirma que Dios no revela los datos (revelados) que podríamos obtener intuitivamente (datos racionales), duplicándolos. La separabilidad de los datos en la realidad humana impide el conocimiento directo de Dios.

De la naturaleza de Dios, el hombre no puede formarse conceptos propios, sino solo comunes a Dios y a las creaturas. El ser humano viador no puede tener conocimiento intuitivo de Dios. No obstante de Dios, de su existencia o no existencia, el hombre habla y lo hace a partir de los conceptos que se predican de forma común a Dios y a las creaturas. Esto supone que debe de haber un concepto que posibilite al hombre saber algo de Dios, y este concepto tiene que ser unívoco. Este concepto unívoco está sustentando en una semejanza meramente conceptual que nace del proceso abstractivo que hace que se respete las distinciones predicadas por el concepto en Dios y la creatura. El concepto abstracto común predicado a Dios y a las creaturas es así un signo mental neutro. No tienen valor real que represente la esencia divina (*quid rei*), sino nominal (*quid nominis*). Si predicamos el concepto de «justicia», es evidente que es diferente la justicia divina que es infinita de la humana que es finita, pero el concepto abstracto los evoca indiferentemente. Esta forma de predicación se aplica especialmente a las perfecciones simples (bondad, sabiduría, justicia, amor…) y los conceptos trascendentales (uno, verdadero, bueno, bello) que son convertibles con el concepto de ente.

Aunque de forma limitada, Ockham permite un discurso sobre Dios propio de la teología natural. Queda por ver si se puede responder racionalmente a la pregunta sobre la existencia de Dios.

Según hemos estado viendo existen dos caminos para mostrar la existencia racional de Dios. Una vía *a priori* y una vía *a posteriori*. Ockham niega la posibilidad de la primera vía (*a priori*) puesto que el hombre viador ignora la esencia de Dios, puesto que como hemos señalado no posee un conocimiento intuitivo de la divinidad.

Podemos pues seguir la vía *a posteriori*, pero esta no tiene un valor absoluto, solo poseen un valor probable, toda vez que se apoyan en el principio de causalidad. Rechaza la prueba de la existencia de Dios de un primer motor inmóvil que recurre a la regresión al infinito. Guillermo de Ockham argumenta que en un tiempo infinito no es contradictorio la existencia de causas que puedan sucederse hasta el infinito en un mundo eterno. Por lo que propone un principio «probable» como el de la conservación que no admite el infinito: una causa conservadora del universo. En la conservación es evidente que es imposible una regresión

al infinito, puesto que siendo el mundo contingente, necesita de alguien que lo conserve, es decir, en un mundo contingente puede existir simultáneamente una serie de causas conservadoras de una cosa en la existencia, pero no es posible (es contradictorio) el infinito en acto, por lo que es necesario una primera causa conservadora. La evidencia de esta causa conservadora, sin embargo, no lleva a afirmar que solo sea una (su unicidad), ni su carácter infinito, ni a una evidencia de la identificación de la misma con Dios, ni con los atributos esenciales divinos reconocidos por el texto bíblico. Por lo tanto no puede demostrarse a Dios, pero sí que podemos mostrar que es probable.

2.4. Pensamiento ético y moral

Del pensamiento práctico y científico vamos a hablar en el tema siguiente. No obstante, para terminar señalamos algunos aspectos de la ética, especialmente. Para el maestro franciscano la ética es una verdadera ciencia, toda vez, que parte de experiencias interiores conocidas por todos.

El hombre es para Ockham una realidad unitaria (aunque existan varias formas: el alma intelectual y la forma corpórea), el alma también (se identifica con el entendimiento). En este hombre únitario la libertad es un principio fundamental que depende de la voluntad y no del entendimiento, pues esto supondría caer en el reino de las necesidades. Ockham propone una análisis voluntarista de la acción y de la elección del ser humano. Es la voluntad la que tiene el imperio de la vida moral. Priorizada la voluntad y rota la teleología natural (como hemos estado viendo), la libertad permanece indiferente ante fines y criterios de rectitud. El único orden es el de la potencia ordenada divina fruto de la autoordenación libre divina, que libre de su propia esencia, bajos los únicos límites lógicos de la no-contradicción puede hacer lo que crea. Dios puede ordenar cosas contradictorias a un misma persona en momentos sucesivos o diferentes cosas en el mismo instante de tiempo. El hombre singular es el agente moral que tiene que rendir cuentas a Dios según cumpla o no con el orden dado por él, que son los propios del orden positivo divino, es decir los mandatos de los mandamientos, en un orden dispuesto por Dios y cuyo mandato dispone de la bondad (lo mandado)

y maldad (lo prohibido) de las cosas, y no en algo en sí. Ockham subraya la contingencia del orden moral

En cuanto a la política, Ockham no era un filósofo político, pero las circunstancias de su tiempo motivaron su reflexión al respecto, en temas como el de los derechos de los súbditos frente a sus gobernantes, la limitación de la autoridad papal soberana en materias de fe y el derecho de una minoría a resistir a la coacción. Ockham seguían siendo posibles el apoyo y la colaboración entre el imperio y el papado, con tal de que ambos actuasen dentro de los límites establecidos por la ley divina y la natural. Su obra principal es *Sobre el gobierno tiránico del papa*. Pero eso se estudiará de forma más detenida en el tema siguiente.

Guillermo de Ockham supuso una revisión de todo el pensamiento medieval necesario para entender la autonomía propuesta por la modernidad: una *vía moderna* que representa la asunción de una actitud programática crítica respecto de la tradición. Pero no podemos olvidar que Guillermo de Ockham es religioso, y que hemos de estudiarlo desde el contexto medieval en el que se inscribe y no al revés. Hemos de evitar la tentación de hacer un estudio desde los parámetros y problemáticas actuales simplemente. Ockham anuncia el cambio de paradigma de pensamiento, pone en crisis un modo de ver el mundo, pero está inmerso, aún, en dicho paradigma.

3. LA MÍSTICA ESPECULATIVA RENANA

3.1. Teología, filosofía y mística: a modo de introducción

A través del desarrollo de los diversos temas hemos ido viendo el despliegue intelectual en la interpretación de la filosofía griega respecto de diferentes acercamientos cognoscitivos y esquemas metafísicos que se acentúan con el advenimiento intelectual de la realidad sobrenatural. En base a ello se va ejecutando, especialmente en el Occidente cristiano una filosofía y teología simbólica y una filosofía y teología argumentativa. Tomás de Aquino referirá en diferentes ocasiones la expresión «La teología simbólica no es argumentativa» (*Symbolica theologia non est argumentativa*).

La teología de la imagen de san Agustín, la teología negativa y simbólica presentes en el *Corpus dyonisianum* a través de las traducciones e interpretaciones latinas (Escoto Eriúgena, Hugo y Ricardo de San Víctor…) será una de las fuentes más influyentes en el pensamiento escolástico. Ya en le siglo XIII, autores como Alberto Magno, Buenaventura y Tomás de Aquino harán referencia explícita a la filosofía dionisiana y la teología simbólica. Algunos de entre ellos como el Doctor Seráfico realizan una teología en la que se intenta integrar ambas aproximaciones, pero, poco a poco, especialmente en el siglo XIV, con Duns Escoto y Guillermo de Ockham, se acentúa la crisis provocada por una separación cada vez más incompatible entre teología y exégesis, que llevará a preguntarse, como en el caso del Maestro Eckhart, la posibilidad de explicar, mediante las razones naturales de los filósofos, las afirmaciones de la fe y de la Escritura y, a su vez, mostrar cómo las verdades de los principios, las conclusiones y las propiedades de las cosas naturales están indicadas en la mismas palabras de la Escritura (*Comentario al Prólogo de San Juan*, nn.2-3), volviendo a la senda de san Agustín. Esta vía filosófico-teológica implicaba una lectura mística del pensamiento racional, depurándola del exceso de racionalismo especulativo dicotómico, que intentó solventar el propio san Buenaventura quien tras la propuesta del siglo XIV, fue relegado a la vertiente mística.

Es imposible comprender la mística renana iniciada por el Maestro Eckhart y la teología implícita en la mística del siglo de Oro (la lectura del recogimiento –Francisco de Osuna, fray Juan de los Ángeles…–, la interpretación dominica –fray Luis de Granada– y carmelitana como san Juan de la Cruz y santa Teresa de Ávila, por ejemplo) sin comprender y conocer el pensamiento del Pseudo-Dionisio y sus lecturas medievales, con carga más profunda en el entendimiento (mística renana) o en la voluntad y la cointuición (mística bonaventuriana). Tampoco se podría conocer el pensamiento de Nicolás de Cusa ni la lectura y el esquema del idealismo en sus raíces medievales. No nos debe llevar a equívoco el hecho partir de la Teología Mística, pues como dice el historiador de la filosofía Jorge E. Gracia en su obra *La filosofía y su historia: corriente principal, poética y crítica*[10] –y eso sirve para toda la historia de la

[10] UNAM, México 1998; original: *Philosophy and Its History: Issues in Philosophical Historiograhy*. State Univesity of New York, New York 1992.

filosofía hasta Kant– la corriente Poética (Junto a la principal y a la critica) se trata de una aproximación puramente filosófica.

El filósofo americano, en una tentativa por mostrar que la historia de la filosofía es en sí una filosofía de la historia de la filosofía, e intentar comprender, sobre todo a partir de la crítica kantiana, la separación operada entre la filosofía continental y anglosajona, señala cómo la historia de la filosofía, desde Tales hasta Kant, revela tres tradiciones fundamentales que han dominado el desarrollo filosófico de Occidente a lo largo de su historia y que denomina corriente principal, poética y crítica, respectivamente. La diferencia entre ellas, según su entender, no estriba, principalmente, en una diversa exposición de las ideas esenciales que sostienen acerca del mundo, cuanto en el modo en el que los filósofos de cada tradición abordan su tarea como filósofos desde los puntos de vista y supuestos que mantienen en relación con la auténtica naturaleza de su empresa filosófica. Fijémonos en las dos primeras.

La tradición principal, que es la que cuenta con el mayor número de seguidores, los filósofos más influyentes de la historia de la filosofía occidental hasta Kant –entre otros podemos citar a Parménides, Platón, Aristóteles, Agustín, Averroes, Tomás de Aquino, Suárez, Descartes, Leibniz y Locke–, afirma la función epistemológica y descriptiva de lo que hay, contando con que las armas de las facultades naturales que poseen los seres humanos, esto es, la razón y la percepción son suficientes para cumplir con la tarea.

La segunda tradición, la tradición poética, en la que están autores como Pitágoras, Plotino, el Pseudo-Dionisio, Tertuliano, Eckhart, Bruno… también juzga que la función principal de la filosofía es, como en la tradición principal, lograr una comprensión de la realidad (de lo que hay); pero a diferencia de estos, no conceden para tal fin tanta confianza a las capacidades naturales humanas, «puesto que lo que percibimos por medio de los sentidos o lo que aprendemos por medio de la razón es sólo un pobre reflejo de la realidad»[11]. El conocimiento viene mediado por una experiencia de naturaleza mística, en la que la intimidad humana se abre al conocimiento de dicha realidad. De esta forma –continúa afirmando Jorge E. Gracia–, como en los autores de la corriente principal,

[11] Ib., p. 28.

el área fundamental de la elaboración filosófica era la metafísica, pero con la diferencia puesta en los medios para alcanzar esta investigación o búsqueda filosófica: «Pensaban que el camino para conocer la realidad no eran las categorías cognoscitivas, sino que, como los poetas, nos debíamos aproximar a ellas a través de un medio no cognoscitivo».

Siguiendo esta caracterización, la experiencia se impone a la percepción y a las facultades como lugar epistemológico. El historiador utiliza el apelativo «poético» para referirse a esa tradición «con el fin de enfatizar el enfoque estético, místico e intuitivo» de los que pertenecen a ese grupo.

Valga esta reflexión para comprender la importancia de muchos de los autores que estamos estudiando en la historia de la filosofía, y el valor de la filosofía del Pseudo-Dionisio y el porqué del nacimiento de la tradición místico-metafísica renana y su influjo decisivo en el nacimiento de la modernidad, a través del Maestro Eckhart y sus discípulos: Jan van Ruysbroeck (1293-1381), director espiritual; Juan Taulero (1300-1361), predicador incansable, Enrique Suso o Susón (1300-1366), dotado de un carácter más lírico y un siglo más tarde el franciscano Enrique Herp (1410-1477).

La predicación y enseñanza del Maestro Eckhart tuvo gran repercusión en los monasterios femeninos de la Orden de Predicadores, de los que algunos se convirtieron en verdaderas escuelas de mística. La experiencia femenina literaria en la Edad Media está ligada a los principales centros de educación que era el ambiente monástico. Tenía su precedente con Hrotsvit (935-1002) y una figura numinosa con santa Hildegarda de Bingen (1098-1179). Hildegarda vivió una época llena de tensiones intelectuales, religiosas y políticas. Su literatura tiene un profundo y marcado carácter místico. Escribe, según su experiencia nítida, por encargo de Dios, con el fin de anunciar al clero y al pueblo los deseos divinos, manifestando en sus obras principales –*Scivias, Liber vitae meritorum, Liber divinorum operum*– una antropología unitaria dentro de la temática del microcosmos-macrocosmos de su época y una teoría de la visión mística y de la expresión musical (*Ordo Virtutum*). Se trataba además de una teología que ponía en guardia a la Iglesia contra la herejía cátara. Y en el siglo XIII, podemos mencionar también el círculo femeni-

no del monasterio cisterciense de Helfta (Sajonia), donde se muestra la influencia de las Órdenes mendicantes (franciscanos y dominicos).

Fuera de la experiencia monacal en los siglos XIII y XIV, destaca el fenómeno, especialmente femenino, del beguinismo. Se trata de una experiencia constituida por comunidades de laicos, masculinas (begardos) o femeninas (beguinas) en ámbito urbano, instaladas en torno a una iglesia o capilla, si bien el papado se esforzó en intentar transformar las comunidades beguinas en comunidades religiosas, algo a lo que contribuyeron las órdenes mendicantes. Mantuvieron una religiosidad místico-ascética sin excesos, pero no exentas de ciertas desviaciones doctrinales cercanas al joaquinismo y al quietismo.

De entre los miembros femeninos (beguinas) destaca Margarita Porete (ca. 1250-1310). Su obra *Speculum animarum simplicium*, escrita en romance y traducida al francés fue dictaminada en un primer proceso, entre otros por Godofredo de Fontaines, recomendando, sin encontrar error, la limitación de su difusión. En un segundo proceso, en el que intervinieron veintiún consultores, se declara la incorrección de quince proposiciones. La obra, siguiendo el modelo del *Roman de la Rose*, presenta un diálogo entre «Amor» (Dios), «Alma» (la propia autora) y «Razón» (la moral común o práctica de las virtudes). Junto a estos personajes van desfilando otros secundarios como «fe», «verdad», «cortesía»… El pensamiento de Margarita tiene un trasfondo neoplatónico, cercano al del Maestro Eckhart, si bien no está clara si hubo una relación directa entre ambos. Margarita Porete plantea el ser como la primera creatura del ser de Dios e identificando en Dios ser y entender, como el maestro renano. En su proceso de contemplación y perfección mística, el alma «adnihilada (*adnichilatio*)», desprovista de voluntad, según ella, no puede contaminarse al llegar al nivel perfectivo del ápice contemplativo debido a la experiencia de la recepción de las gracias místicas (lo que, aunque no lo dijera, podría suponer que ya no puede pecar).

La experiencia mística renana fue bien acogida por la élite religiosa, e inspiró a los franciscanos a ejercer una tradición predicativa y espiritual orientada a la sencillez, que junto a la concreción de la especulación teológica nominalista, afianzó una piedad menos especulativa y más accesible a todo tipo de almas y cuadros psicológicos. Se extendió dando

lugar a lo que se conoce como *devotio moderna*, que tuvo un gran éxito y fue decisiva en el nacimiento de la Modernidad.

3.2. El Maestro Eckhart

No tenemos muchas noticias de los treinta primeros años de la vida de Eckhart. Convencionalmente se localiza la ciudad de nacimiento en Turingia, cerca de Gotha, hacia 1260. Ingresó joven en la Orden de Predicadores en el convento de Erfurt. Desde 1285 estudia en el Estudio general de Colonia, donde fue probablemente discípulo de san Alberto Magno. En París (1293-1294) se convierte en maestro sentenciario. De 1294 a 1298 fue prior del convento de Erfurt y después vicario general de Turingia. En 1300 hasta 1303 está de nuevo en París coincidiendo y disputando con Gonzalo Hispano y Escoto, entre otros. Es muy probable que debido al problema entre el papado y Felipe el Hermoso debe abandonar París junto con el Sutil. En todo caso, es nombrado provincial de la Orden, de modo que en 1303 se le encuentra en Sajonia. En 1307 es nombrado vicario general de Bohemia, con el encargo de reformar los conventos dominicanos. Su fama magisterial le lleva de nuevo a París, al Estudio de Saint-Jacques de 1311 a 1313. Después estuvo en Estrasburgo durante un periodo más prolongado (1313-1324), como vicario general del Maestro de la Orden y encargado de la jurisdicción de los monasterios femeninos. En sus últimos años enseñó en Colonia. En 1326 el arzobispo de Colonia, Enrique de Virneburg, inicia un proceso de examen de su doctrina. Su causa fue áspera y legó a Aviñón, que tuvo como fin la Constitución «*In agro dominico*» publicada el 27 de marzo de 1329, muerto ya probablemente el Maestro en enero de 1328, pero solo en su diócesis y provincia eclesiástica. En ella se condenan 17 artículos o proposiciones como heréticos, y otros 11 son definidos como mal sonantes, temerarios y sospechosos de herejía[12].

Su obra puede dividirse en la escrita en latín y alemán. De la obra latina destaca el *Opus tripartitum*, formado por tres partes, de las que poseemos el prólogo a la primera parte y casi toda la tercera: el *Opus propositionum*, donde el autor tenía previsto explicar su teoría del ser mediante la contestación de más de mil preguntas, en catorce tratados; el *Opus quaestionum*, en la que el autor pretendía responder a «Cuestio-

[12] DzH, n. 979.

nes» seleccionadas de la *Summa Theologica* de santo Tomás de Aquino; y, por último, el *Opus expositionum,* que debía comprender el comentario a todos los libros de la Sagrada Escritura. De esta última parte se conservan los *Comentarios* a los libros del Génesis, del Éxodo, del libro de la Sabiduría, y del Evangelio de san Juan, además de un *Liber parabolarum Genesis*. Junto al *Opus,* tenemos también la *Collatio in libros Sententiarum* y las *Quaestiones parisienses*.

La obra alemana se conserva en numerosos manuscritos. Podemos señalar como auténticos los *Discursos decisivos* (*Die rede der underscheidunge*); el breve tratado *Del desasimiento* (*Von abegescheidenheit*), *El libro de la consolación divina* (*Daz buoch der goetlichen troestunge*); el *Sermón sobre el hombre noble* (*Von dem edeln menschen*). Estos dos últimos pertenecen al llamado *Liber Benedictus*. Se le suman los llamados *Sermones alemanes,* y los *Dichos* (*Sprüche*)

a) Mística y metafísica

Como hemos visto, la filosofía de la tradición poética, siguiendo las categorías historiográficas de Jorge E. Gracia, y en ella la filosofía eckhartiana, parte de la posición de la posibilidad del conocimiento de la realidad superior a partir de la experiencia del alma adnihilada. Su pensamiento se encuentra centrado en la idea de unidad entre Dios y el hombre, entre lo sobrenatural y lo natural. Esta posibilidad nos lleva a preguntarnos por la naturaleza de dicha realidad y por la naturaleza de la experiencia cognoscitiva del sujeto. Y, en concreto, nos conduce a realizar un lenguaje místico desde la teología especulativa que sea capaz de compatibilizar, en cierto modo, la aproximación de la teología negativa e integrar la teología simbólica. El dominico Eckhart partirá de una relectura de los planteamientos de Tomás de Aquino, estando atento a la síntesis realizada por Alberto Magno, desde el neoplatonismo dionisiano. Como hemos señalado a lo largo de la obra, la filosofía tiene como premisa nacida de la época antigua el conocer lo semejante por lo semejante. Es necesario, pues, que exista un punto de encuentro entre lo natural y lo sobrenatural si el primero quiere conocer la segundo. Si el alma quiere adentrarse en Dios o al menos asomarse a él, esa semejanza puede darse en la participación del ser (donde el entendimiento es una herramienta para desvelar la realidad, como elemento cognoscitivo) o en

la participación del entendimiento (donde el entendimiento es parte de la intimidad del yo, como elemento místico).

El primer modo parece imposible, no es viable. En sus *Quaestiones parisienses* (1302-1303) propone el tema de la imbricación entre ser y pensar en Dios. La distancia ontológica que la teología especulativa del tiempo de Eckhart señala entre ambos órdenes parece insalvable, al menos en el orden del Ser, puesto que Dios está más allá del ser. Eckhart realiza una nueva forma de elaboración negativa que partiendo de la definición aristotélica del «ente en tanto que ente», llega a la *puritas essendi*. Dios es ante todo Uno, está más allá del ente y del ser, pues Eckhart diferencia explícitamente entre ente (*ens*) y ser (*esse*), realizando una lectura más radicalizada de la que ya había hecho Teodorico de Freiberg que prefería hablar, de *essentia vel quidditas* y *esse*, criticando la distinción entre ente y esencia del Doctor Angélico.

Dios se define a sí mismo en la Escritura como «Yo soy el que soy» (Ex 3,14). Una doble afirmación que maximiza su ser, y en el que el Maestro dominico no integra la vía de la eminencia. En la afirmación bíblica, Dios es el fundamento del mismo ser. Así, contra lo que piensa Tomás de Aquino y el tomismo de su época, Eckhart afirma que el principio absoluto, la causa absoluta, es decir, Dios, es el pensamiento puro y no el ser. Dios es, en primer lugar, pensamiento del que proviene el ser. El pensamiento no es un ente, al contrario, el ente siempre es causado (de ahí la diferencia entre el *ens* y el *esse*), lo que presupone el inteligir, él mismo sin ser, como causa del ente (*ens*). Pensemos en el modo de inteligir, y vemos que el universal deviene del género, que es un indeterminado, por lo que no es un ente, pues el ente está determinado. Esto supone que el pensamiento que origina el universal no puede ser un ente. De hecho, el pensamiento causado por un ente, tiende al no ente. Dios es el *ipsum intelligere*. Eckhart intentó soslayar todo asomo de «panenteísmo», situando el *ens* en el orden categorial o predicamental.

En el *Opus tripartitum* –ya tras el segundo periodo parisino (1311-1312)– Eckhart presenta la primera de las proposiciones en las que se fundamentará su teología especulativa: «el ser es Dios» o mejor «el ser él mismo es Dios», puesto que Dios no tiene su fundamento fuera de sí. En este orden, el nexo entre Dios y sus creaturas es parecido al que se da en

el binario famosísimo. La realidad creatural existe en virtud de la participación divina, pues solo Dios es en su absoluta trascendencia: la creatura es nada, todo procede y va a Dios (teología negativa). Dios no es «esto o esto otro» (*hoc et hoc*), y la creatura en cuanto determinada, ya lo hemos visto, no posee realidad (ni entidad trascendental). La creatura es inmanente. Eckhart acentúa la insalvable distancia ontológica entre Dios y la creatura, pero en un esquema de ida y vuelta (descenso y ascenso; *exitus* y *reditus*; *próodos y epistrophé*), que nace de la propia relación dialéctica interna a la divinidad que hace relación, en primer lugar, a la posición de las personas trinitarias que proceden eternamente de la esencia divina. En este momento se trata de una dialéctica de procesiones intratrinitarias, que, en segundo lugar, se comunica *ad extra*. Todas las cosas proceden de él, por su creación voluntaria y tienden a él como a su esencia verdadera.

b) Mística y conocimiento

La diferencia ontológica no lleva a una imposible relación entre las creaturas y Dios, toda vez que existe un impulso intrínseco a Dios: el amor de Dios a las creaturas que se comunica y el amor de las creaturas a Dios. Así lo expresa Eckhart: «Un maestro dice: todas las cosas semejantes se aman recíprocamente y se unen entre sí, y todas las cosas desemejantes huyen y se odian recíprocamente». En el orden natural, donde reina la semejanza entre todos los seres creados, animados o inanimados, reina un orden. Pero el hombre tiende a Dios. Siendo desemejante se ve impelido a acercarse de alguna forma semejante, para poder retornar a Él. Y ello es posible porque en la desemejanza ontológica existe una débil posibilidad de semejanza analógica a partir de la inteligencia mística, puesto que Dios ha dotado al hombre de una inteligencia capaz de perfeccionarse en la *scintilla*, en la chispa del eterno pensamiento divino, captado por iluminación mediante el ojo espiritual (ojo de la contemplación). Se trata de una luz tenue de aquello que define como primer nombre al Dios que es: el entendimiento. Dios que se da como amor y el hombre que quiere (amor) regresar a Dios desde el entendimiento, que trasciende la facultad de la memoria, del juicio y de la voluntad para poder llegar a la unión divina. Eckhart ha transformado dominicanamente la teología negativa en su lectura bonaventuriana y franciscana, a través de la mística especulativa.

Mística renana y mística bonavaventuriana irán de la mano, pero también se distinguirán. En todo caso, serán decisivas en la alternativa del Humanismo y el nacimiento de la Modernidad. La decisiva apuesta del cartujo Hugo de Balma (m. 1439), cuya obra *Sol de contemplativos* fue atribuida a san Buenaventura, por la gracia infusa que había influido en Enrique de Herp supone un acicate para los místicos franciscanos en la caracterización de la prioridad ontológica de la voluntad sobre el entendimiento que se expresa en el gozo divino. Pero en estos no nace tanto de la actividad discursiva, la meditación, cuanto de la superación de un cierto intelectualismo espiritual hacia la sabiduría unitiva.

Y es que muchas de las discusiones que hemos estudiado y que se mantienen en el siglo XIV conocen como trasfondo la relación de lo natural y lo sobrenatural: de la posibilidad o no en un punto de unión desde lo semejante; y si es de esta forma, si en el plano ontológico-metafísico o por la vía unitiva (en el ordo *amoris*); y, siendo así, desde qué actividad: el entendimiento o la voluntad. Y a estas preguntas corresponderá un modo de entender a Dios y su acción creadora: Ser, Entendimiento, Voluntad libre….

Así, tenemos que el entendimiento atiende a la verdad de Dios por la contemplación. El amor a la bondad divina, por el afecto. El entendimiento lleva a la ciencia teológica especulativa. El amor es un camino de conocimiento que «se anda de dos maneras: una escolástica y común, otra mística y secreta», dirá fray Juan de los Ángeles (1536-1609), el gran místico del recogimiento. La primera supone una vía de elevación a partir de la meditación. La segunda se trata de un ascenso hacia Dios, es «la sabiduría unitiva», realizada desde la porción superior de la mente (*apex mentis*), es *teología mística*; es místico conocimiento. Existe, pues, una actuación del entendimiento y la voluntad. Pero mientras en la meditación, la voluntad se impone teniendo como principio ontológico fundamental el *entendimiento* –como en fray Luis de Granada (1502-1588)–; en la sabiduría unitiva, el voluntarismo esencial lleva a la superación de las dos facultades para entrar en la facultad afectiva –fray Juan de los Ángeles– «por ajuntamiento de amor, que se llama vía unitiva». Aquí aparecen los dos caminos de la escuela mística del Siglo de Oro: dominica y franciscana que tanto influirán en el descubrimiento del profundo sujeto moderno.

4. LAS CÁTEDRAS UNIVERSITARIAS: TOMISMO, ESCOTISMO, NOMINALISMO

El cambio operado en el siglo XIV de la *via antiqua* a la *via monderna*, implica, a su vez, la instauración de las tres corrientes principales en la orientación de la enseñanza filosófica y teológica apegada a las tres grandes figuras escolásticas: Tomás de Aquino, Duns Escoto y Guillermo de Ockham. Dentro de la *via antiqua* encontramos las orientaciones de los dos primeros: el realismo de la *via sancti Thomae* y el de la *via Scoti*. En la *via moderna*, se sitúa el modalismo de la *via Ockham* junto al que le acompañará el de Gregorio de Rimini (*via Gregorii*), formando la *via Nominalium*. Este último, nacido en 1300 y muerto 1358, perteneciente a los ermitaños de san Agustín, realiza una nueva interpretación teológica que se va imponiendo en la orden agustina y que adapta la teoría modal de Ockham en la búsqueda de una certeza en el saber. Defiende la distinción entre conocimiento intuitivo y abstractivo, profundizando el conocimiento singular no en la proposición sino en lo «significable» (*significabilia*), donde descansa el objeto de conocimiento científico, pues garantiza la estabilidad necesaria y eterna que no puede hacer la proposición, que puede cambiar. También matiza la omnipotencia divina, la potencia absoluta de Dios como posibilidad de desestabilizar el orden del mundo. Y considera la teología como un hábito no demostrativo fundado en las *auctoritates*, y, por lo tanto, un hábito de fe adquirida que no deriva en evidencia (*habitus creditivus*).

Veamos brevemente el desarrollo de las tres vías más importantes: el tomismo, el escotismo y el nominalismo (especialmente inspirado en Ockham), centrándonos en la Península Ibérica.

(1) La *via sancti Thomae* fue creciendo dentro de la Orden dominicana, surgiendo así los «tomistas» (el término «tomismo» se utiliza ya como tal en el siglo XVIII), en la medida en que fue aumentando la reputación de Tomás de Aquino, refrendada a nivel eclesial tras su canonización por Juan XXII en 1323. Y, después, dentro de la Orden de Predicadores, a nivel intelectual, especialmente, a partir del capítulo general de la orden dominicana, celebrado en Carcasona en 1342, que declaró que la doctrina de santo Tomás de Aquino había sido recibida

como sólida y sana en todo el mundo. Ello llevó a que en todo el ámbito católico, también, lentamente, creciera su prestigio.

El tomismo estuvo en un primer momento a la defensiva, tras sus primeros años convulsos después de la disputa de los *correctoria*, en la que, como vimos, elementos particulares del pensamiento de santo Tomás habían de ser defendidos contra la heterodoxia. No obstante, esta tendencia se va superando, aunque siempre con una cierta inquietud defensiva. Este periodo más preventivo y defensivo o apologético tiene su figura paradigmática en Juan Capréolo (1380-1444) quien ya acude a Tomás de Aquino, en una época en la que la *via moderna* era la triunfante, especialmente en su obra *Libri IV defensionum theologiae Divi Doctoris Thomae de Aquino*.

Las *Defensiones* de Capréolo supondrán una fuente de inspiración desde donde mostrar el sumario de los logros del pensamiento de Tomás de Aquino, recuperados en la Modernidad, como muestra el *Index in quatuor Capreoli libros* de Jerónimo Fantonus, en el siglo XVI. Esta obra refleja lo que está sucediendo desde la segunda mitad del siglo XV, con la adopción progresiva del tomismo especialmente visible en la Universidad de Salamanca con autores como Matías de Paz (m. 1519), Diego de Deza (m. 1523) quien sigue de cerca las *Defensiones* de Capréolo, publicando una propia defensa del pensamiento de Tomás de Aquino: *Novarum deffensionum doctrinæ Angelici doctoris beati Thomæ de Aquino* (1517), Cipriano Benet (m. 1522) o Diego de Astudillo (m. 1536) por citar algunos. Una tendencia de imposición de Aristóteles –observable en Pedro Martínez de Osma (1424-1480) y Fernando de Roa (1473-1494) especialmente– y la *Summa* de Tomás de Aquino que se refrendará en el siglo XVI con su adopción como libro teológico a comentar por parte de Francisco de Vitoria, indicando, así, el cambio de paradigma teológico, y que es signo de lo que conocemos como Escuela de Salamanca.

Vitoria había conocido en París a Pedro Crockaert de Bruxelas (ca. 1465-1514), maestro de artes, en un primer momento nominalista y transformado al tomismo, ya usaba la *Summa Theologica* para comentar las *Sentencias*. Su entusiasta acogida de la obra de Tomás de Aquino tuvo gran repercusión en diferentes puntos a través de sus discípulos, entre ellos, Pedro de Nimega (m. 1525) y Vicente Teodorico de Harlem (m.

1526), quien enseñó en París y en Lovaina, ambos editaron la tercera parte de la *Summa*; Amadeo Meygret (m. ca. 1528), quien sustituyó a Crockaert en su cátedra de París; Jacobo de Enghien o de Bruselas (m. 1533), entre otros. Con él Vitoria preparó la edición a la *Secunda Secundae*. La edición de la obra de Pedro Crockaert junto al comentario a la obra del Aquinate de Tomás de Vio Cayetano (1469-1534) *Commentaria super tractatum De ente et essentia Thomae de Aquino* (1496) alimentaron y alentaron la creación de cátedras tomistas. Las vemos ya en la recién fundada Universidad de Alcalá, donde se alimentó la enseñanza de las tres vías, en Valencia en 1516 y finalmente a través de Vitoria en Salamanca. Efectivamente, llegado el fraile dominico a Salamanca su influencia provocará el cambio en los Estatutos universitarios que ya, en 1538, determinan que se adopte el texto de la *Summa* junto con el de las *Sentencias*. Es el signo de la época en la que se irán imponiendo las diversas cátedras tomistas en las universidades y los Cursos filosóficos y teológicos *ad mentem Thomae*.

(2) La *via Scoti*, tuvo un diferente recorrido al de la tomista. Esta fue quizás por lo que hemos señalado de cierto sabor apologético, una Escuela más firme y cohesionada.

Si existe una línea de continuidad que se siguió en el mundo intelectual de los maestros franciscanos este fue el iniciado por el Doctor Sutil. La solidez argumental y el rigor del análisis del maestro Juan Duns Escoto, a pesar de ser un proyecto interrumpido bruscamente por su pronto fallecimiento, provocaron admiración y entusiasmo entre muchos intelectuales de su época. Su influencia traspasó las fronteras del tiempo y el espacio y se dejó influir, claramente, en la Península Ibérica. Es probable la asistencia de diversos hermanos de la orden de la provincia de Aragón a las clases que este diera en Cambridge de 1297 a 1300. Continúa señalando el estudioso franciscano como ya aparecen compañeros y discípulos españoles tales como Pedro Tomé (ca. 1280-1340) o Álvaro Pelagio (ca. 1275-1349). La doctrina escotista se extendió por la universidad española y las diversas provincias y, desde el siglo XIV, por obra del zaragozano Antonio Andrés, sus ecos resonaron en el mismo continente americano.

En territorio luso, por centrarnos en la Península Ibérica, vemos al franciscano Andrés de Prado (ca. 1380-ca. 1455), estudiando en Bolonia –no era extraño–, como Sentenciario en el Colegio de S. Clemente (1414-1416) y recibiendo la licencia teológica hacia 1422, o a Gómez de Lisboa (ca. 1440-ca. 1500), posiblemente el primer autor portugués que realizó una obra de referencias explícitas al escotismo y que pasó por el *Studium generale* de París y, después, por Venecia y Pavía. No podemos olvidar a Pedro Marghallo quien pasó por Salamanca, como tantos portugueses, y que en 1520 escribió *Margallea logices utriusque Scolia in divi Thomae subtilisque Duns doctrinam ac Nominalium*. Escoto estaba presente en las enseñanzas de la Universidad de Coímbra, sobre todo a partir 1562 cuando la cátedra de Nona se reservó a la lectura de los *Comentarios a las Sentencias* de Duns Escoto y que es clave en la comprensión de la escolástica barroca peninsular.

Salamanca es un ejemplo de la adopción del pensamiento franciscano. La presencia franciscana en la ciudad del Tormes fue siempre significativa manteniendo un Colegio dedicado a los estudios, fundado no más tarde de 1232, incorporado a la Universidad. Sabemos que a finales del siglo XIV la Universidad de Salamanca contaba con profesores y catedráticos franciscanos. En el siglo XV existía una cátedra de doctrina escotista, que radicaba en el Convento de San Francisco, algo normal en la época. La enseñanza escotista se intensificó aún más si cabe con la erección de la Universidad de Alcalá de Henares, centro renombrado que fue impulsado por el cardenal franciscano Cisneros (1436-1517). Allí se dispuso que se impartiera la enseñanza de la doctrina franciscana de Escoto, a partir de la *Reportata*, lo que constituyó un impulso para la enseñanza del pensamiento escotista en los diversos Estudios y Centros franciscanos, y, con ello, se reforzó la difusión de la doctrina escotista.

Como muestra de lo que venimos diciendo resulta interesante señalar los lugares de la provincia franciscana en los que los titulados del Colegio de S. Pedro y S. Pablo –contiguo a dicha Universidad y pertenecientes la Provincia de Cartagena– enseñaron: Cuenca, Murcia, Belmonte, Albacete, Alcázar de S. Juan, Huete, Lorca, Villanueva de los Infantes, Iniesta, Cartagena, Caravaca, Cehegín, Villarobledo, Alcaraz y Orihuela, y en los territorios de misión como Lima, Méjico o Manila. El escotismo se va abriendo paso como escuela de predilección en una Orden Franciscana

que no contaba con un plan prefijado, al menos al inicio durante los siglos XIII al XV. Esta decantación por el pensamiento del Sutil toma cuerpo con las constituciones generales de Toledo en 1583, en cierta manera impulsado por el auge del nominalismo, opción que más tarde se impondrá incluso a la propia lectura de san Buenaventura a partir de 1633 según lo estipulado en el capítulo general de Toledo

El escotismo no se mantuvo como una escuela cerrada en la que todos los miembros defienden los temas de forma cohesionada. La propia Orden de Hermanos Menores reconocía la primacía de Escoto, pero en un camino plagado de hermanos intelectuales igualmente válidos. Así lo atestiguan las palabras del Capítulo General de Terni, celebrado el 11 de octubre de 1500, donde se señaló que el autor a seguir en los estudios teológicos, como maestro principal, fuera Juan Duns Escoto, teniéndose en cuenta el estudio de Alejandro de Hales, Buenaventura, Francisco Mayronis y Ricardo de Mediavilla, reflejando, así, un cierto eclecticismo, que indica, por una parte, la tímida decisión del estudio a partir de la identidad de Escoto que hemos visto, y, por otra parte, la irremediable libertad franciscana y la diversidad de perspectivas desde la interpretación teológica basada en la voluntad y la lectura libre de Aristóteles.

Además, dentro del seno del escotismo, se observa una serie de autores, escotistas, que bajo una serie de principios básicos, y bajo la estela de la sutileza de Escoto, van dando respuestas a las cuestiones con coloraturas diferentes, de modo que el rastro escotista es adaptado en debates filosóficos y teológicos.

La creación de las cátedras escotistas en la universidad se realiza paulatinamente con cierta normalidad, pues no se trata de imponer un libro de texto como la *Summa* para que vaya sustituyendo el canon académico del comentario al libro de las *Sentencias*. Adoptar el escotismo supone realizar un comentario al libro de texto normalizado, pero desde la lectura que el Sutil había realizado, por lo que no implicaba tantos problemas formales, es decir, estatutarios. Al contrario que los tomistas, las cátedras escotistas se imponen de forma más simple especialmente ya en el siglo XV. La dificultad vendrá, más tarde, cuando la Observancia decida romper con la tradición universitaria, y centrar su formación en sus Centros de estudio. Esto supone, por una parte, que el

escotismo se encierra en la Orden, y, por otra parte, que las cátedras escotistas será tomadas por los nominales que transformarán la enseñanza *ad menten Scoti* en una especie de comentario nominalista del pensamiento del Sutil. A esto se le suma el asentamiento del tomismo como doctrina más segura.

Un ejemplo de estas dificultades lo vemos en Salamanca. La enseñanza de Escoto en la ciudad del Tormes conoce una situación que se ve agravada por la reforma estatutaria de 1627 que pretende imponer a profesores y graduados el juramento de las doctrinas de san Agustín y Tomás de Aquino en los Estatutos universitarios («leeremos y enseñaremos en la teología escolástica las doctrinas de san Agustín y las conclusiones de santo Tomás que se contienen en la Suma de teología que comúnmente se llaman partes»), casi una década después de que la Universidad de Salamanca, en 1618, apostara, mediante el juramento del claustro universitario, a favor de la defensa de las tesis inmaculatistas, íntimamente unidas a la doctrina de Escoto.

No obstante, el siglo XVII, en plena época barroca, supone un periodo de recuperación de la escuela escotista, coincidiendo con el retorno al estudio de la Observancia franciscana, en un camino que no será fácil.

(3) *Via Nonimalium*. El *nominalismo* fue controvertido desde el inicio. Entre los propios franciscanos el pensamiento de Ockham suscitó de forma contemporánea reacciones contrarias, especialmente en su vertiente política, y, desde ella, en sus repercusiones metafísicas y teológicas. Efectivamente, como vía moderna, en cuanto que programáticamente se presenta como una crítica de la tradición escolástica, es mirada de forma crítica, lo que no impidió que poco a poco se fuera imponiendo en un mundo que aventuraba un cambio. La prohibición de la lectura de Ockham en París, el 25 de septiembre de 1339, fue un incentivo para otras universidades y autores, principalmente aquellos críticos con la filosofía natural aristotélica como Juan Buridán (1290-1358) y Nicolás de Oresme (m. 1382), afectando, también, a la propia eclesiología tal como vemos en el inglés Juan Wyclif (ca. 1328-1384) y el bohemio Juan Hus (1369-1415). Esta influencia la veremos en el tema siguiente tanto en ciencia como en política. El nominalismo fue triunfando y llegó a las cátedras de las universidades españolas.

La Universidad de París a finales del siglo XV y comienzos del siglo XVI seguía siendo unos de los más importantes epicentros de los estudios filosóficos y teológicos. Nutría de profesores universitarios a otros centros universitarios de importancia, y a este hecho no fue ajeno lógicamente el profesorado de la Complutense (concebido para ser espejo de la universidad francesa: *ad imaginem scholae Parisiensis*), ni tampoco, a pesar de las dificultades, la universidad salmantina. Las lecciones nominales de los cursos de Artes llegarán a la Península Ibérica de la mano de sus estudiantes en la capital del Sena. Y es que la vía nominalista (*via Nominalium*) estaba de moda en aquel tiempo, no eran otra cosa que los *moderni*. Sin duda alguna, eran reclamados por el conocimiento de lógica que mostraban más allá de las implícitas discusiones filosóficas en torno al problema de los universales y sus corolarios metafísicos. Y buscados como eran, encontraron cobijo académico en las grandes universidades, también, evidentemente, en las españolas.

Los nominales, al menos en lo que a la lógica se refiere, se autodefinen como maestros o estudiosos dedicados al estudio de las propiedades lógicas de los términos (*Parva logicalia* o *Parvulus antiquorum*), la verdad y falsedad de las proposiciones, la simplificación del lenguaje lógico y, en fin, al estudio de la Dialéctica desde la economía del pensamiento del maestro Ockham y el no multiplicar, ya en la expresión de esta época, los «entes» sin necesidad. Sin duda alguna, aunque con un lenguaje ciertamente pesado y difícil, sabían las cátedras nominalistas realizar estudios consistentes que pudieran sobrepasar los meros comentarios de la lógica aristotélica, pues al pensamiento del Estagirita se le suma la tradición estoica y sumulista-gramatical y, todo ello, dentro de una dirección de la lógica como *scientia sermocinalis*. La extensión bien estudiada de la lógica nominalista es tan importante que constituye un punto de competitividad entre las dos universidades más importantes de la España hacia la segunda mitad del siglo XV y el XVI . La importancia nominalista no se queda evidentemente en la lógica que tan bien trabajaron, sino que, con frecuencia, repercutía de modo significativo en la Filosofía natural, siendo muchos de los maestros nominalistas profesores de esta disciplina, sobre todo, en su deriva Matemática. Así en España podemos citar a autores como Juan de Oria (ss. XV-XVI), el portugués

Pedro de Margallo (m. 1156/1557), Alonso de Córdoba (m. 1541) o el cardenal Juan Martínez Guijarro o Silíceo (1477-1557).

(4) *Otras fórmulas*. En las universidades se imponían las vías pero de forma desigual, con diferente carga docente y horaria. Un ejemplo de lo que supone la renovación de las cátedras fue la metodología adoptada por la Universidad de Alcalá (Complutense), proyectada por Cisneros. El cardenal primado intuyó la necesidad de mantener toda la pluralidad de la enseñanza teológica. De ahí que estableció una enseñanza teológica basada de las tres cátedras paralelas con la misma categoría académica: de Escoto, de Tomás de Aquino y de Nominales. Esto no sucedía en las otras universidades donde, por una parte, las cátedras no gozaban de la misma categoría académica, y, por otra parte, incluso, alguna de ellas como es el caso del nominalismo había sido rechazada. Pero Cisneros quería que la Universidad Complutense siguiese los pasos de la universidad más triunfante teológicamente de la época (finales del s. XV y primeros años del s. XVI): la Universidad de París, donde se seguía la «vía de los modernos». Esto supuso una renovación del profesorado que tuvo que hacerse cargo de las implicaciones reales de los diversos puntos de vista y la toma de conciencia de la diferenciación entre el nominalismo tradicional y el nominalismo luterano.

Esta metodología no eliminó, ni mucho menos, la discusión entre las tres vías, no solo con el nominalismo, sino, especialmente, entre tomismo y escotismo y que incluso se trasladó a las universidades americanas. A favor del tomismo siempre estuvo la claridad, a favor del escotismo la profundidad del sujeto y la libertad divina (y la doctrina inmaculista), y a favor del nominalismo su novedad desde el desarrollo lógico-lingüístico y el empirismo científico. En contra del tomismo estuvo su aristotelismo cristianizado, en un tiempo además en que Aristóteles empieza a ser criticado. En contra de Escoto su difícil lectura y su «sutil» (en el sentido incluso de oscuro) pensamiento. Y contra el nominalismo el exceso de disquisiciones lógicas y la crítica a la elaboración metafísico-racionalista. Incluso en las nuevas experiencias religiosas como la Compañía de Jesús esta disputa estuvo presente. Por una parte, las constituciones adoptaron como libro de texto teológico la *Summa* y la interpretación tomista de Aristóteles que llevó, por ejemplo, a la magna obra de los comentarios *Conimbricenses* (de la Universidad de Coimbra). Pero ello no impidió

que muchos de ellos, formados en Alcalá, tuvieran una mirada escotista que le conferían una apuesta por la propia síntesis, ella también renovada, como supuso la obra de Francisco Suárez y el inicio del suarismo (1548-1617).

Otras experiencias escolares medievales estuvieron presentes. En primer lugar tenemos el primario averroísmo renacentista de la Escuela de Padua y que intenta de la mano de Juan Jaldún, colaborador de Marxilio de Padua, realizar una lectura relacionada entre el averroísmo y el agustinismo. Más tarde, hacia 1320, Tadeo de Parma difunde en Padua un averroísmo latino de la mano de Siger de Bravante. Ya en el siglo XV, el maestro de Pomponazzi, Nicoletto Vernia enseña un averroísmo moderado, iniciándose con su discípulo un impulso del averroísmo, retomándose el monofisismo (Agustín Nifo) y las teorías averroístas defendidas por Antonio Genua, Girolamo Bugalinio y Lazzaro Bonamico y extendiéndose a diversos puntos europeos, es el caso de Miguel Servet e influyendo en Pico de la Mirándola. En un momento dado el averroísmo compite con las tres principales corrientes de la escolástica ya citadas.

No podemos olvidar el influjo del lulismo. Recordemos que Llull no era un universitario, sino un laico, proveniente del mundo cortesano. Su proyecto intelectual, no renunció a un alcance universitario, pero no eran sus únicos objetivos pedagógicos, que empezaron a visualizarse con la fundación de Miramar en 1276. La doctrina lulista fue paulatinamente introduciéndose en los círculos intelectuales académicos. Así, en 1341, se promulgaron disposiciones para favorecer el estudio en la Escuela Catedralicia comenzando las lecturas de teología, aunque paralelamente los dominicos promovieron la persecución de sus ideas, que, sin embargo, se extendieron. En el siglo XIV tenemos una escuela luliana en Valencia y la vemos en la Universidad de Lérida. El siglo XV supone la institucionalización escolar del lulismo, sus ideas se dejan ver en Salamanca, donde se creará una cátedra que perdurará hasta el siglo XVI y en Portugal, en algunas obras literarias de la corte y presente en los más importantes monasterios cistercienses. En Barcelona se crea la Escuela más famosa de este siglo, augurando el esplendor lulista del siglo XVI. Podemos encontrar una sólida influencia lulista en diversas e importantes instituciones universitarias (Barcelona, Valencia, Salamanca y Alcalá), y

académicas como la Academia Matemática de Madrid. Sobre el lulismo había un doble sentimiento que se reflejarán en la dicotómica posición del estudio minucioso de sus obras y sus prohibiciones en lo que constituye un siglo luliano.

Efectivamente, el lulismo provocaba, por una parte, una situación reaccionaria en los sectores especialmente más universitarios –con la excepción de la tolerancia más permisiva acaecida a la sombra de Cisneros en la universidad de Alcalá– y apegados a la metodología aristotélica y, por otra parte, el beneplácito de los círculos intelectuales, con frecuencia enraizados en Madrid y Alcalá, que afrontaron el reto racionalista construyendo una alternativa tanto al sensualismo hobbesiano como al racionalismo subjetivista cartesiano. Si la modernidad supone la asunción de la secularización del pensamiento a partir de una apuesta decida por la epistemología de las ciencias –asentada tanto en el racionalismo como en el sensismo– y la apertura a la practicidad de las artes y la técnica frente a un pensamiento escolasticista, el lulismo orientado desde presupuestos heterodoxos de la tradición cristiana, orientativos de un diálogo con el racionalismo, ofrecía la oportunidad de una reformulación de la metodología de las ciencias que pueda abrirse a otros vuelos que proyectaran la razón humana sin limitarla a la naturalidad.

Tomismo, escotismo, nominalismo, y otras corrientes medievales como averroísmo y lulismo recorrieron las cátedras universitarias formando el caldo de cultivo de la Modernidad que, a su vez, creará sus propias corrientes, que no estarán exentas de influjo de estas anteriores, tanto en el humanismo y barroco (suarismo, molinosismo, erasmismo…), como en la modernidad (racionalismo, sensismo, empirismo…), como muestra de la riqueza del pensamiento occidental capaz de innovar desde la integración y ruptura, pero siempre desde la lectura y la discusión.

TEXTO.

1. GUILLERMO DE OCKHAM

Cuestión 135

Si se puede probar que hay un primer eficiente para la producción que sea diferente del primer eficiente para la conservación.

Parece que sí. Ya que alguna cosa puede ser hecho no por sí (*a se*), sino por otro (*ab alio*). Respecto a esto segundo, pregunto lo mismo que antes respecto de lo primero, si de esto hay una primera causa eficiente (*efficiens*) o alguna causa segunda que sea producida por otra *(effectibile*). Ahora bien, como no puede haber un proceso hasta el infinito, entonces, debe haber un primer eficiente para la producción y otro para la conservación.

Argumentos en contra. En las causas de la misma razón esencial (*rationis*) puede darse un proceso hasta el infinito, ya que en este caso lo primero es la totalidad de las causas.

Respecto a esto, Duns Escoto se pronuncia a favor de la afirmación en la primera cuestión de la segunda distinción de su *Comentario a las Sentencias*. Lo que prueba como sigue.

Primero. Hay una causa de todas las cosas que están esencialmente ordenadas; así pues, hay alguna causa que no pertenece al conjunto de las causas ordenadas, pues, en caso contrario, una misma cosa sería causa de sí misma.

Segundo. El conjunto de las cosas causadas es dependiente, pero no de alguna cosa que forme parte de ese conjunto, pues entonces dependería de algo que forma parte de sí mismo.

Tercero. Si esto no fuera así, las infinitas causas esencialmente ordenadas estarían en acto al mismo tiempo, pues las causas esencialmente ordenadas a una cosa concurren al mismo tiempo para causar esa cosa; pero si tales causas fueran infinitas se seguiría un absurdo.

Cuarto. Lo primero en el orden esencial es el principio más próximo, de modo que donde no hay un principio más próximo no hay nada esencialmente primero.

Quinto. Una causa superior es más perfecta en su acción de causar; así pues, una causa superior en el infinito es más perfecta en el infinito; pero esta causa no causa en virtud de otra anterior, pues nada hay anterior al infinito, luego la causa superior en el infinito es la más perfecta.

Sexto. Que algo sea un eficiente implica que no es imperfecto; así pues, puede haber algo que no sea imperfecto; pero si no hay nada que no sea dependiente de algo anterior, nada hay sin imperfección; así pues, el primer eficiente es posible, pues debe haber algo que no dependa causalmente de otro anterior.

Séptimo. Además, la infinitud sería imposible en las cosas ordenadas accidentalmente, porque tal infinitud no puede darse al mismo tiempo, sino sucesivamente, una cosa y después otra, del mismo modo que la causa segunda es causada por la primera, sin depender de ella, sin embargo, en su poder de causar, como el hijo, que puede generar, esté su padre, que le ha generado a él, vivo o muerto. Pero tal infinidad sucesiva no puede darse sin que permanezca en todo su recorrido una naturaleza infinita, pues de ella dependen tanto la totalidad dela sucesión como cada una de sus partes.

Octavo. Ninguna deformidad se perpetúa si no es en virtud de algo permanente que no pertenece a una sucesión, porque todas las cosas sucesivas son de la misma razón; así pues, hay algo esencialmente primero de lo que depende cualquier cosa que esté en una sucesión, y eso en otro orden distinto del orden en que está la causa próxima de lo deforme, que forma parte de otra sucesión […].

Pero estos argumentos no concluyen suficientemente, en especial sobre la cuestión de la producción distinta de la conservación.

Respuesta a los argumentos en contra.

Al primer argumento en contra, concedo que le conjunto de todas las causas es causado; pero, basándose en la razón natural, se podría negar esa consecuencia, pues se podría decir que una cosa causada es causada por otra, que es parte del mismo conjunto, y otra cosa, a su vez, es causada por otra, que también es parte del mismo conjunto, y así hasta el infinito, como sucede, como afirma el Filósofo, en el caso de las cosas que están accidentalmente ordenadas, en las cuales una cosa puede existir y causar junto con Otra, como por ejemplo un hombre es causado por otro, y este a su vez por otro, y así hasta el infinito. Desde la producción, en cambio, no se puede probar lo contrario. Y entonces no se puede continuar más allá, de modo que una cosa sea causa de sí misma, pues todo el conjunto de cosas no es causado por una causa ajena a ese conjunto, sino que una cosa es causada por una cosa, y otra es causada por otra cosa, de ese mismo conjunto.

Al segundo argumento, respondo que no se puede probar sufícientemente, respecto de la producción, que la totalidad de las cosas dependa de otra al mismo tiempo, sino tan solo en cuanto a su conservación. Ya que si alguien no aceptara la conservación, y se refiriera solo a la primera producción, diría que una cosa que forma parte de una totalidad solo depende de otra cosa que forma parte de ese mismo conjunto, y otra cosa depende de otra, y así hasta el infinito. Pues esa cosa, una vez producida, no dependería de ninguna otra sino en cuanto a su conservación, lo cual no se acepta en este caso que estamos suponiendo. Y entonces no se puede seguir más allá, sino que hay que entender que le conjunto de las cosas depende de sí mismo, pues todo el conjunto no depende de una única cosa exterior, sino que una cosa depende otra y tora y así sucesivamente.

Al tercer argumento: aunque todo lo que conserva algo mediata o inmediatamente coexiste con la cosa conservada, sin embargo, no todo lo que mediata o inmediatamente produce una cosa coexiste con la cosa producida. Y aunque en el orden de los seres productivos podemos ir hasta el infinito, actualmente su número es finito. De ahí que, como antes, es claro que no todas las causas ordenadas concurren juntas en la causación, aunque a veces concurren en la conservación.

Al cuarto argumento: que por la sola producción no puede probarse que algo sea esencialmente anterior, sino solo accidentalmente.

Al quinto argumento: que es evidente, a partir de lo anterior, que no siempre la causa superior es más perfecta en sí misma, sino que, con más frecuencia, es más imperfecta.

Al sexto argumento: que por la sola producción no puede probarse suficientemente que la eficiencia causal no implica imperfección, porque por la sola producción no puede probarse que una causa eficiente no sea producida por otra y así hasta el infinito.

Al séptimo argumento: una infinitud en los seres accidentalmente ordenados puede admitirse sin ninguna naturaleza infinita permanente de la cual dependa toda la sucesión, porque no puede probarse suficientemente por la producción, ya que un hombre no puede ser producido por otro como su causa total, pues entonces podríamos decir que un hombre depende totalmente de otro y ese de otro, y así hasta el infinito, y no dependería de alguna cosa infinitamente permanente. Tampoco se puede probar lo contrario en la producción, aunque s epoda probar en la conservación.

Al octavo argumento: del mismo modo, se puede decir que esta sucesión se perpetúa porque uno de los sucesivos depende totalmente de otro de la misma razón. Pero no puede probarse en la producción, incluso en la total, porque ese proceso infinito no es posible si no existe algo uno permanente, de lo que toda aquella infinidad de sucesivos dependa. Ya que, en cuanto a la producción, basta con que un hombre dependa totalmente de otro en el género de la causalidad eficiente, y este de otro y así hasta el infinito.

Respuesta al argumento principal.

A partir de la primera producción no puede probarse sufícientemente que no haya un proceso al infinito en las causas eficientes, entre las cuales una causa sea sucesiva de otra; pero de esto no se sigue la existencia de alguna infinidad actual, tal como es evidente a partir de lo que se ha dicho.

«La existencia de Dios». *Cuestiones sobre los ocho libros de la Física de Aristóteles*, cuestión 135, en Francisco León Florido, *La filosofía del siglo xiv. Textos esenciales (Versión comprensiva)*, Escolar y Mayo, Madrid 2013, pp. 48-52.

EJERCICIOS DE AUTOEVALUACIÓN

1. ¿Qué diferencia encuentras entre el proceso de conocimiento ente Duns Escoto, Ockham yd Tomás de Aquino?
2. ¿Cuál es la diferencia entre la univocidad escotista y la analogía tomista?
3. ¿Crees que Ockham es empirista?

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Traducciones en español

Duns Escoto, Juan, *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto. Dios uno y trino*, versión de los padres Bernardo Aperribay... [et al.]; introducción general de Miguel Oromi, Editorial Católica, Madrid 1960.

—, *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto. Cuestiones cuodlibetales*, intr., trad. y not. de Félix Alluntis, BAC, Madrid 1968.

—, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super Libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*, intr., trad. y not. de Cruz González Ayesta, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2006.

—, *Jesucristo y María. Ordinatio III, Distinciones 1-17 y Lectura III, Distinciones 18-22*, dirección, presentación e introducción general de José Antonio Merino; traducción del texto latino y comentarios de Alejandro Villalmonte, BAC, Madrid 2008.

Guillermo de Ockham, *Tratado sobre los principios de la teología*, trad., pról. y not. de Luis Farre, Aguilar, Madrid 1962. 2ª ed.

Exposición de los ocho libros sobre la física. (prólogo); Los sucesivos, Orbis, Barcelona 1985.

—, *Pequeña suma de Filosofía natural*, intr., trad. y not. de Olga L. Larre, Eunsa, Pamplona 2002.

—, *Summa de lógica. Segunda parte*, trad. del francés, Cipriano Sevillano; intr. y not. de Joël Biard, Personal, Madrid 2011.

LOMBARDO, Pedro; DUNS ESCOTO, Juan, *Cuestiones sobre la omnipotencia divina*, edición bilingüe intr., trad. y not. de Francisco León Florido, Escolar y Mayo, Madrid 2011.

—, *Oraciones y meditaciones*, versión española realizada por Julián Alameda, Rialp, Madrid 1966.

MAESTRO ECKHART, *Obras escogidas*, trad. de Violeta García Morales y Hermann S. Stein, Visión Libros, Barcelona 1980.

—, *Tratados y sermones*, intr., trad. y not. de Ilse M. de Brugger, EDHASA, Barcelona 1983.

—, *El fruto de la nada y otros escritos*, edición y traducción de Amador Vega Esquerra, Ediciones Siruela, Madrid 1998.

—, *Tratados espirituales del maestro Eckhart,* Ignitus – Sanz y Torres, Madrid 2008.

—, *Sermones y lecciones sobre el capítulo 24, 23-31 del «Eclesiástico» (Sermones et lectiones super Ecclesiastici c. 24, 23-31),* edición de Andrés Quero Sánchez, Eunsa, Pamplona 2010.

Manuales

COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía, vol. 2: De san Agustín a Escoto*, Ariel, Barcelona 1989 (2ª ed.). Escoto: 458-526.

—, *Historia de la Filosofía, vol. 2: De la Escolástica al empirismo*, Ariel, Barcelona 2011. VIII. Ockham VI: 90-98.

GILSON, Étienne*, La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, 1989 (2ª ed.). La filosofía del siglo XIV: 549-664.

LEÓN FLORIDO, Francisco, *Historia del Pensamiento Clásico y Medieval*, Escolar y Mayo, Madrid 2012. La escolástica crítica del siglo XIV: 349-377.

MERINO, José*, Historia de la filosofía medieval*, BAC, Madrid 2001. Escoto, Ockham y Eckhart: 257-324.

RAMÓN GUERRERO, Rafael, *Historia de la filosofía medieval*, Akal, Madrid 2002. El ocaso de la filosofía medieval: 217-248.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico,* Herder, Barcelona 2004 (3ª ed.). Siglo XIV: 530-573.

SARANYANA, Josep-Ignasi, *Breve historia de la filosofía medieval,* Eunsa, Barañain (Navarra) 2001. El siglo XIV: 123-141.

—, *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca,* Eunsa, Barañain (Navarra) 2007 (2ª ed., aumentada y revisada). La formación de las escuelas filosóficas (1280-1308): 317-367. Los orígenes de la Nueva Vía: 371-416.

Literatura secundaria en español

ANDRÉS, Teodoro de, El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje, Gredos, Madrid 1969.

DOMÍNGUEZ, Fernando, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham,* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2002.

FLÓREZ, Alfonso, *La filosofía del lenguaje de Ockham. Exposición crítica e interpretación cognitiva,* Comares – Pontificia Universidad Javeriana, Granada – Bogotá 2002.

GILSON, Étienne, *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales,* Eunsa, Pamplona 2007.

GÓMEZ CAFFARENA, José, *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante,* Universitatis Gregorianae, Roma 1958.

GONZÁLEZ, David, *Ser e infinito en Duns Scoto,* Eunsa, Pamplona 2013.

LARRE, Olga L., *La filosofía natural de Ockham como fenomenología del individuo,* Eunsa, Pamplona 2000.

LÁZARO, Manuel; MEIRINHOS, José F. (eds.), Jõao Duns Escoto (1308-2008). Número Especial comemorativo do VII Centenário do *Doutor Subtil, Itinerarium,* 55 (2009).

LÁZARO, Manuel; LEÓN, Francisco, GONZÁLEZ, David (eds.), *Gonzalo Hispano y la crisis de la filosofía del siglo XIV,* Eunsa, Pamplona 2017.

LEÓN, Francisco, *La filosofía del siglo XIV. Textos esenciales (Versión comprensiva),* Escolar y Mayo, Madrid 2013.

—, *Guillermo de Ockham. Filósofo en un tiempo de crisis,* Escolar y Mayo, Madrid 2014.

LLAMAS, Vicente, *In Via Scoti. La sediciosa alquimia del ser,* Servicio de Publicaciones Instituto Teológico de Murcia OFM – Editorial Espigas, Murcia 2018.

MANZANO, Isidoro, Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto, Servicio de Publicaciones Instituto Teológico de Murcia OFM – Editorial Espigas, Murcia 2000.

—, *Fe y razón en Juan Duns Escoto*, Servicio de Publicaciones Instituto Teológico de Murcia OFM – Editorial Espigas, Murcia 2009.

MERINO, José Antonio, *Historia de la filosofía franciscana*, BAC, Madrid 1993.

—, *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*, BAC, Madrid 2007.

MERINO, José Antonio; MARTÍNEZ FRESNEDA, Francisco (eds.), *Manual de Teología franciscana*, BAC, Madrid 2003.

—, *Manual de Filosofía franciscana*, BAC, Madrid 2004.

MIRALBELL, Ignacio, *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto : una transformación del aristotelismo*, Eunsa, Pamplona 1994.

—, *Duns Escoto. La concepción voluntarista de la subjetividad*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998.

—, *Guillermo de Ockham y su crítica lógico-pragmática al pensamiento realista*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998.

RÁBADE, Sergio, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV,* Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid 1966.

ROVIRA, Josep María, *La visión de Dios según Enrique de Gante*, Casulleras, Barcelona 1960.

TEMA X

LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XIV (2). LA TRANSICIÓN AL RENACIMIENTO

Bernardo Bayona Aznar
Alejandro Escudero Pérez
Manuel Lázaro Pulido

Introducción al Tema. Presentamos el tema recordando la importancia del tema político y científico como expresiones de la riqueza de respuestas de la filosofía del siglo XIV.

INTRODUCCIÓN AL TEMA

En la introducción del capítulo anterior hicimos una reflexión crítica sobre la idea de crisis de la filosofía en el siglo XIV y un encuadramiento de este siglo. Ya establecimos que se trata de un siglo que afronta los retos del pensamiento en sus diversos órdenes especulativos y prácticos: teológicos, filosóficos, políticos, científicos, desde la institucionalización del saber. Sus soluciones, sus debates, sus pensamientos… hablan por sí mismos y rompen los clichés que se van instalando en la historia del pensamiento. En este tema nos fijamos en dos temáticas de suma importancia, reflejo de lo que venimos viendo: la filosofía política y la ciencia.

Las principales configuraciones conceptuales del pensamiento político sobre el Estado surgieron antes del Renacimiento, en tensión con el poder ejercido por el papa en la Cristiandad medieval, y cristalizaron de modo decisivo en el primer tercio del siglo XIV, cuando se afianzó el poder de los reinos nacionales frente al poder del Papado. En su elaboración confluyeron, principalmente, el derecho romano y la recepción de Aristóteles.

La soberanía implica una concepción inmanente del poder, que tiene en sí mismo su legitimidad y su propia justificación. Las dos notas esenciales del poder soberano son el carácter absoluto (*legibus solutus*) y el supremo del poder (*superiorem non recognocens*). Los gobernantes son soberanos porque no reciben el poder de intermediarios divinos, sino que tienen un poder propio: son autónomos de los sacerdotes. La soberanía invierte la relación del poder con lo sagrado. En ese camino destacan la reflexión teórica de la Corte del rey de Francia, Felipe IV, el Hermoso, al inicio del siglo XIV, en especial, Juan de París; las aportaciones de autores que fueron primeras figuras en otros ámbitos, como Dante y Guillermo de Ockham; y la singular teoría del poder de Marsilio de Padua.

Estos pensadores políticos desarrollan su pensamiento en un contexto de pensamiento. Algunos los hemos estudiado, como el caso de Guillermo de Ockham. La filosofía especulativa y práctica no abandona la especulación y la practicidad de la naturaleza. Se desarrolla una visión de la ciencia que responde a los retos de las nuevas fuentes de la filosofía griega y árabe, pero también del propio desarrollo interno y de los retos propios de la situación sociopolítica, como es el caso del desarrollo de la economía de los siglos XII y XIII y las dificultades del siglo XIV. Estos retos y dificultades provocaron un mayor control de las relaciones comerciales y dinerarias, así como la búsqueda de nuevos mercados, con el consiguiente desarrollo del estudio de los pesos, las medidas, la dinámica, la cinética, y la exploración geográfica, que incluía la cartografía y la astronomía teórica y técnica. Tales desarrollos solo se podían realizar desde una renovación de la metodología científica, un estudio matemático aplicado a la física y una posibilidad teórica englobante y expansiva, aún posible desde la configuración teórica de la omnipotencia divina y la libertad creativa en la formulación de hipótesis frente a la tiranía de los

hechos, pero sin olvidar la constatación factual y la firmeza lógico-matemática, como dejará ver la afirmación de Tomás de Bradwardine, repetida siglos más tarde por Galileo, de que «el universo está escrito en símbolos matemáticos».

1. FILOSOFÍA POLÍTICA: EL PODER ECLESIÁSTICO Y EL PODER TEMPORAL

1.1. La teología política medieval de los dos poderes

Igual que la persona, la sociedad medieval cristiana tenía dos dimensiones, la secular y la espiritual: se vive en este mundo, pero se debe vivir mirando al otro; se lleva una vida temporal, pero la meta es la vida eterna. La relación entre los dos poderes, uno temporal y otro espiritual, deriva del dualismo consustancial al pensamiento medieval: espíritu y materia en ontología, alma y cuerpo en antropología, fe y razón en epistemología, *sacerdotium* y *regnum* en política. Se llamó poder *temporal* o *secular* al poder de los reyes, señores en este mundo, porque es un poder que se tiene por el tiempo que dura la vida aquí, y atañe a los asuntos temporales, no a las cosas del alma. A diferencia del poder sacerdotal, que atañe a las cosas divinas, es eterno.

Cuando se dividió el Imperio Romano ya cristianizado, surgieron tres propuestas sobre la reconstrucción del poder político y su relación con la fe:

(1) La primera es el *cesaropapismo*. A partir de la conversión providencial de Constantino, creía que el emperador era el representante directo y único de Dios en la tierra y que ningún hombre podía actuar como intermediario entre Dios y el emperador. De hecho, Constantino ejerció como Pontífice Máximo y cabeza religiosa convocando y presidiendo el Concilio de Nicea. Esta propuesta, formulada por Eusebio de Cesarea, repite la relación entre la religión y el gobierno del viejo Imperio y se plasmó en Bizancio.

(2) La segunda fue *La ciudad de Dios,* de Agustín, que propone una renovación del Imperio que no es histórica, sino espiritual y mística. La vieja Roma pagana no tiene que ser sustituida por una nueva Roma

imperial cristiana, sino por la Ciudad de Dios, que debe entenderse como cuerpo místico: una ciudad espiritual, que no es de este mundo pero convive en este mundo, donde se necesita el poder político a causa del pecado original. El agustinismo resolvió la tensión que genera la estructura dinámica de todo lo creado volcando la balanza en favor de la fe sobre la razón y exigiendo el sometimiento de lo terrenal a la jerarquía espiritual. La doctrina agustiniana interpreta que la ciudad celestial debe ser anticipada por la sociedad cristiana en un sentido simbólico y también en un sentido real: el cristiano la anuncia no solo de palabras sino con obras, porque su vida sobrenatural en esta tierra se nutre de la gracia divina. De modo que existe una única sociedad cristiana, que se confunde con la Iglesia: en la tierra hay una ciudad de Dios visible, organizada con instituciones eclesiásticas y políticas que son inseparables, pues ambas son instituciones para la salvación. En el *agustinismo político* el orden político se integra así por completo en el orden eclesial y se subordina a este.

(3) La tercera respuesta fue la *teoría hierocrática de la monarquía papal*, que se impuso en Occidente tras la caída de Roma en 476. León I, el Magno (440-461), convirtió al papa en el heredero de todos los poderes de Pedro, espirituales y temporales, e institucionalizó el Papado como la exacta contrafigura del emperador bizantino, es decir, transformó el primado de la Iglesia, máxima autoridad religiosa, también en la máxima autoridad política. Con ello invirtió la relación bizantina entre religión y política, haciendo que la Iglesia incluyera dentro de sí al poder político y le otorgara su origen y su legitimidad.

La contradicción entre el cesarismo bizantino y el papismo romano se manifestó pronto, en la carta de Gelasio I a Atanasio (496). Como este emperador sometía la Iglesia a sus dictados, el papa demandó autonomía eclesial y le advertía que no hay un solo poder, sino que «dos son, augusto emperador, los poderes con los que principalmente se gobierna este mundo: la autoridad (*auctoritas*) sagrada de los papas y el poder (*potestas*) de los reyes». La carta distingue, pues, la *auctoritas* del papa, de la simple *potestas* que ejercen los reyes, y sitúa el poder papal por encima del poder temporal, porque al primero le incumbe la misión espiritual y trascendente de la salvación de los hombres; en tanto que los reyes se ocupan del orden y la paz. El dualismo gelasiano introdujo así el discurso

de los dos poderes con dos esferas de actuación distintas, pero con la dependencia del reino al papa por la superioridad de las funciones sacerdotales.

La subordinación del poder civil al eclesiástico se expresó en hitos como el Bautismo de Clodoveo por san Remigio (596), la consagración de Pipino el Breve (754) o la coronación de Carlomagno (800). Y se justificó con textos seudohistóricos como la *Donatio Constantini*, o la *Translatio Imperii* de los griegos a los germanos por medio de León III (795-816).

El Papado ejerció entre los XI y XIV un poder universal y supremo sobre todos los príncipes y pueblos y sobre las cosas temporales. Gregorio VII, en los *Dictatus Papae* (1075) se situó como señor absoluto de la Iglesia, por encima de las Iglesias locales y nacionales y de los concilios; y como señor supremo del mundo, a quien todos deben someterse, incluidos los príncipes y el propio emperador. Se atribuyó en exclusiva el poder de otorgar la investidura de un feudo eclesiástico y mantuvo que la consagración religiosa implicaba la obediencia o vasallaje solo al papa. Así, centralizó el gobierno de la Iglesia y convirtió todas las propiedades de obispados y monasterios en patrimonio eclesiástico bajo su jurisdicción.

Un autor decisivo en la articulación de la lógica hierocrática fue Hugo de San Víctor[1]. En *De Sacramentis Christianæ Fidei* (ca. 1134), parte de que hay una única sociedad cristiana: un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo; y dentro de esa *universitas Christianorum* hay dos órdenes: espiritual y corporal, sacerdotes y laicos, que deben cooperar, pero el poder sacerdotal debe dirigir al poder secular, igual que el alma al cuerpo. Seguía el modelo de la metafísica neoplatónica que aplicó el Pseudo Dionisio Areopagita en el siglo IX. De acuerdo con él, el poder espiritual causa el poder temporal, que no es más que explicitación de lo que estaba contenido en la causa primera y única, un despliegue descendente desde la unidad originaria del poder hacia la multiplicidad de los poderes temporales menores. Por tanto, no puede haber diferencia ontológica entre el poder espiritual y el temporal, porque este ya está contenido en el primero.

[1] Cf. Tema VII

Los papas se consideraban ungidos de un poder espiritual absoluto, y, por la superioridad de lo espiritual sobre lo temporal, poseedores también de un poder de jurisdicción terrenal no sometido a ninguna otra autoridad. Lo justificaban con frases de Jesús, como la del «poder de las llaves»: «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra construiré mi Iglesia (…) Te daré las llaves del Reino de los Cielos, y lo que atares en la tierra quedará atado en los cielos…» (Mt 16,18).

La reducción del dualismo de poderes a un único poder se expresó también con la doctrina de las dos espadas, basada en *Lucas* 22,38: «Señor, aquí hay dos espadas. Y él les respondió: es bastante». Bernardo de Claraval, en 1150, le escribió al papa Eugenio III, con motivo de la Cruzada, que, como sucesor de Pedro, debía desenvainar las dos espadas: «Ambas espadas pertenecen a la Iglesia, la espiritual y la material; pero la primera ha de ser desenvainada por (*ab*) la Iglesia, en tanto que la otra ha de serlo en favor de (*pro*) la Iglesia». El papa no debe ejercer por sí mismo la fuerza, sino que le compete dirigir la política y ordenar la acción militar. Cristo quiso que la Iglesia tenga todo el poder, tanto el espiritual como el temporal, pero la espada material deben blandirla los gobiernos por voluntad o por mandato (*ad nutum*) del papa.

En el siglo XIII, una serie de papas que eran notables canonistas y fueron grandes estadistas (Inocencio III, Gregorio IX, Inocencio IV) construyeron la doctrina de la *plenitudo potestatis*, o del supremo poder del papa, convertido en Sumo Pontífice de la Cristiandad y Señor del mundo entero. Doctrina que culminó a principios del siglo XIV con el tratado de Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, y la Bula *Unam Sanctam*, de Bonifacio VIII, ambos textos publicados en 1302 y conectados entre sí.

1.2. La aparición de un pensamiento político no teológico

Los reyes, que se sabían sometidos a la Iglesia como cristianos, no se resignaban a menudo a la sumisión en los asuntos temporales e iniciaron un largo y doloroso proceso de emancipación del poder religioso. Esa necesidad de definir el poder temporal al margen de la autoridad religiosa hizo que, frente a la concepción *descendente* del poder (Dios es el origen del poder, lo concede a un vicario suyo en la tierra y este a su vez delega su ejercicio material en los gobernantes temporales), apareciese una

concepción *ascendente* del poder: el poder reside en el pueblo o en la comunidad y, por tanto, el gobernante no es responsable solo ante Dios, sino ante quienes lo han elegido o le han concedido de alguna forma el poder. La clave está en quién otorga el poder al gobernante, si el sacerdocio o el pueblo.

a) El renacimiento del derecho romano y la lucha por la soberanía imperial

El primer choque entre poderes se produjo entre el Imperio y el Papado y a ello contribuyó el estudio del *Corpus Iuris Civilis* desde finales del siglo XI. Los civilistas necesitaban una institución que expresara eficazmente el derecho romano y se fijaron en el Imperio heredero del Imperio romano. Según Irnerio, el primer maestro civilista, el emperador es el único titular del poder soberano, recibido íntegro del pueblo, en quien reside originalmente, sin ninguna mediación de la autoridad espiritual. La *lex regia* –«la voluntad del príncipe es ley (*quod principi placuit, legis habet vigorem*)»– se convirtió en un punto neurálgico de la reflexión jurídico-política y estableció al emperador como la única fuente de la ley y el juez supremo.

Dos soberanías no pueden convivir en el mismo universo y el conflicto estalló en la «Querella de las investiduras». El papa Gregorio VII excomulgó y declaró depuesto al emperador Enrique IV, que se rebeló, viajó a Roma, nombró un antipapa y se hizo coronar por él en Roma. El emperador Federico I Barbarroja, llevando a la práctica los principios de la escuela de Bolonia, promulgó en 1158 tres constituciones, que afirman que el emperador soberano es el único titular legítimo de todos los poderes y que los demás pueden ejercer el poder solo con su autorización. Y Federico II, con las *Constituciones de Melfi* (1231), abrió en el reino de Sicilia la vía hacia el Estado moderno, en el que el poder no está basado en la providencia divina, sino en la «necesidad de las cosas», y lo ejerce con plena conciencia de los objetivos políticos, de la adecuación racional de los medios para lograrlo y del necesario sometimiento a las leyes, lo que implica el inicio de la secularización del poder. El conflicto que enfrentó durante un siglo a estos emperadores de la casa Staufen de Suabia, señores del castillo de Waiblingen, con los Welfen de Baviera, que apoyaban al Papado, es el origen de que en la Baja Edad Media se

llamaran *güelfos* (de Welfen) y *gibelino*s (de Waibligen) a los seguidores de uno y otro poder.

Los juristas también contribuyeron a que la monarquía francesa tendiera hacia el absolutismo legislativo. Luis IX impulsó la tarea legislativa de los juristas de Orleáns y Felipe de Beaumanoir, en *Coutumes e usages de Beauvaisis* (ca. 1280), situó al rey como la instancia superior de legislación, empleando la palabra *souverain*, derivada del latín, que significa que el rey no reconoce un superior en asuntos temporales.

b) La influencia política de la recepción de Aristóteles

El otro elemento que introdujo una concepción racional de la vida humana y social y quebró el monopolio doctrinal de la religión en la política fue la filosofía de Aristóteles. La difusión de la *Ética a Nicómaco* abrió la posibilidad de una felicidad natural, alcanzable en esta vida sin necesidad de la gracia de Dios y basada en la exigencia de una vida moral. Todo orden se orienta hacia un fin y los actos humanos deben ser ordenados al fin último del hombre, que es la felicidad.

El término *político* no se introdujo hasta el siglo XIII en el vocabulario de los gobernantes y escritores latinos, mediante un proceso en el que se escribieron diversos comentarios a la *Política* de Aristóteles, que había traducido Guillermo de Moerbeke (1264) e introducía la idea de lo político por naturaleza. Esta obra ofrecía una explicación racional de la política y supuso una revolución conceptual, al difundir la definición del Estado como comunidad suprema, completa y autosuficiente y aplicar la idea de la comunidad humana por antonomasia al reino.

El aristotelismo cristiano desdobló el último fin humano en un fin natural, mientras estamos en esta vida, y otro fin sobrenatural, la felicidad eterna o salvación en la otra vida. Y encomendó a la acción de gobierno conseguir el fin temporal y a la acción de la Iglesia, el fin espiritual. La relación entre poderes se revistió así de la discusión filosófica sobre los dos fines de la vida humana y sobre si uno de ellos es más último que el otro o sobre si un fin incluye al otro. La diferente naturaleza de cada uno de los dos fines de la vida humana determina el diferente carácter del poder y justifica la distinción funcional de ambos poderes y la relación entre ellos: cada poder tiene que conducir al hombre a un fin

distinto: el príncipe temporal lo conduce a su fin último natural y el sacerdote lo conduce a su fin último sobrenatural. Debe establecerse una colaboración armoniosa entre los dos poderes, el espiritual y el temporal, igual que la razón colabora con la fe y la fe ayuda a razón. Pero el dualismo de fines, terrenal y espiritual, no elimina la jerarquía entre ellos y la autonomía entre los dos poderes es relativa, puesto que el fin último de la vida humana es la verdadera felicidad y esta sólo se dará en la vida eterna.

Hasta el siglo XIII la relación entre los dos poderes se había interpretado con nociones familiares en el medio eclesiástico, en su mayoría ajenas a la filosofía: exégesis alegóricas de pasajes bíblicos, interpretaciones simbólicas (el sol y la luna, las dos espadas), metáforas (cuerpo y alma) o narraciones históricas (incluida la falsa *Donación de Constantino*). Pero, cuando la teoría política necesitó basar conceptualmente el nacimiento del orden político –llámese *regnum*, *civitas*, *communitas, civilitas* o *imperium*–, empleó la terminología aristotélica, dándole un significado más acorde con la realidad política que intentaba pensar, tan lejana de aquella en la que había surgido ese aparato conceptual. Para ello, se fijaron más en el origen del orden político, reinterpretando el concepto aristotélico de *naturaleza* y sustituyendo gradualmente la explicación metafísica del nacimiento de la *civitas* por una explicación basada principalmente en las necesidades e insuficiencias del ser humano. La fidelidad a Aristóteles es más formal que sustancial, en una metamorfosis que preludia el pensamiento político moderno.

1.3. La teoría política de la Monarquía Francesa

En ese contexto intelectual los príncipes no entendían ya que su misión fuera conducir a los súbditos a la salvación, sino que defendían intereses políticos y deseaban someter a ellos al clero. Jaime II de Aragón (1267-1327), Eduardo I de Inglaterra (1227-1307) o Felipe IV de Francia (1268-1314) organizaron estructuras de gobierno unificadoras de sus reinos y crearon un aparato jurídico y una administración tributaria que son el embrión del Estado moderno. Esa política encontró la resistencia de la Iglesia a tributar por sus inmensas propiedades y topó con los tribunales eclesiásticos, que se atribuían el papel de instancia superior de apelación. Entonces los legistas y filósofos que asesoraban a los reyes

buscaron una relación de la Iglesia con el gobierno civil distinta de la tradicional y que exigía otra explicación del poder.

En el conflicto con Felipe IV de Francia el papa Bonifacio VIII no chocaba con el Imperio, sino con un reino nacional. Y por primera vez el choque se saldó con la victoria del poder secular: las tropas francesas asaltaron el castillo pontificio de Anagni y arrestaron a Bonifacio VIII, que murió unas semanas después; el siguiente papa, Benedicto XI, que solo duró medio año, levantó la excomunión que pesaba sobre el monarca francés; y le sucedió Clemente V, francés y amigo del rey, que trasladó la sede a Aviñón y anuló las condenas de Bonifacio VIII.

El enfrentamiento comenzó cuando el papa intentó impedir que el rey francés gravara con impuestos las posesiones eclesiásticas y publicó la bula *Clericis laicos* (1296), para reclamar la inmunidad fiscal del clero, decretando la excomunión para quien exigiera ese pago. Felipe IV siguió adelante con la exigencia impositiva y arrestó al obispo de Pamiers. Al primer motivo de litigio –la jurisdicción sobre los bienes– añadía así otro más grave: la jurisdicción sobre los sacerdotes. El papa convocó en Roma a los obispos franceses para deliberar nada menos que sobre «la reforma del rey y del reino» e invitó al rey a comparecer en el sínodo y a renunciar a la pretensión de tener un poder autónomo, por ser, como miembro de la Iglesia, súbdito suyo. El rey no se arredró y convocó los Estados Generales que proclamaron la completa independencia del rey y sus derechos sobre los miembros del clero en tanto que súbditos del reino. Entonces Bonifacio VIII promulgó la bula *Unam Sanctam* (1302), culmen de la doctrina hierocrática, según la cual el rey puede ser juzgado por el papa y el papa no puede ser juzgado por nadie.

a) Obras anónimas

En el transcurso de este duro litigio el papa contó con el apoyo de Egidio Romano (*De ecclesiastica potestate*), Enrique de Cremona (*De potestate papae*), Jacobo de Viterbo (*De regimine christiano*) o Mateo de Acquasparta (*Sermo de potestate papae* y *Quaestiones de legibus*). Y el rey contó con filósofos, teólogos y legistas, que produjeron varias obras anónimas en favor del poder laico.

a) Como reacción a *Clericis laicos*, apareció *Disputatio inter clericum et militem* (1297), donde el caballero mantiene que el conocimiento que los sacerdotes tienen sobre qué es pecado no les faculta para proferir un *iudicium* sobre los asuntos de la justicia temporal, pertinentes al poder secular; y que repugna a la misión del papa, pastor espiritual, mezclarse con la ley y con las penas de este mundo. Esta obra da un paso decisivo para someter la Iglesia al poder que hay en cada reino, al distinguir netamente las funciones sacerdotales y las temporales y erige el interés nacional en el principio supremo de la acción política, sea frente al Papado o frente al Imperio.

b) En *Antes de que hubiera clérigos* (1297), la apología del poder laico se sale por primera vez del lenguaje teológico. Sostiene que el poder político existía antes de que existiera el Papado, porque, según Aristóteles, la comunidad política ha existido desde el principio de la humanidad y pertenece a la naturaleza humana vivir en sociedad. De modo que aplica un principio filosófico general al caso particular de Francia, para rebatir la tesis papal de que el rey recibe el poder por delegación de la Iglesia.

c) En cambio, *Las dos partes en disputa* (1302) emplea el lenguaje teológico para rechazar la intromisión del papa en las decisiones del gobierno de Francia. Invoca la Sagrada Escritura y el derecho canónico para demostrar que Dios ha querido distinguir entre la autoridad espiritual y el poder temporal. Mantiene que los dos poderes vienen de Dios, pero que al rey le llega directamente, sin mediación religiosa alguna, para justificar así la soberanía de la monarquía francesa y expulsar del ámbito civil la jurisdicción eclesiástica. Y rebate las objeciones a la autonomía del príncipe que, en esencia, argumentan que la unidad de la *universitas fidelium* exige un único gobierno, que no puede ser otro que el papa. A ello responde, primero, que solo Dios es perfecto y gobierna el reino de los cielos, mas en la tierra nadie es perfecto para poder gobernar a la vez la realidad espiritual y la temporal; y, segundo, que el poder temporal debe subordinarse al espiritual solo en aquellas cuestiones que conciernen a la misma espiritualidad, es decir, en los asuntos espirituales, no en los temporales.

d) La obra que mejor muestra el cambio operado en las relaciones de poder es *Rey pacifico* (1302), que empieza con la frase de los *Proverbios:*

«La gloria de los reyes es tomar la palabra», en el sentido de que es revelar la palabra verdadera, hacer valer la palabra. Establece así un ligamen entre *gloria* y *discurso* Los reyes deben tomar la espada y conquistar tierras, pero la gloria de los reyes no es tanto tomar la espada, sino tomar la palabra, dictar la ley *(iuris-dictio).* El papa ya no tiene el monopolio de la palabra. Es una reivindicación de la producción y del control de la *jurisdicción,* en la lucha ideológica por la legitimidad del poder, que preludia la autonomía moderna de la política frente a la religión en plano no solo del ejercicio del poder, sino también de su origen y legitimidad. La obra es rotunda en negar, con argumentos teológicos y con razones filosóficas y jurídicas, que el papa tenga poder temporal y demuestra que la Iglesia está sometida a los príncipes y a las leyes civiles. Sustituye la concepción cefalocéntrica, de origen paulino, por la fisiología aristotélica y árabe, en la que el corazón, que identifica con el rey, desempeña una función más vital y esencial que la cabeza, que corresponde al papa.

En resumen, la Corte Francesa defendió la emancipación del poder civil con la doctrina dualista, dentro de la llamada 'vía media', con las siguientes tesis:

- Dios confiere los dos poderes por caminos distintos: el príncipe recibe el poder de los electores o por herencia, no del papa, quien, por ello, tampoco puede quitárselo.
- Cada poder tiene su propia esfera de actuación: el poder secular actúa en los asuntos temporales y el religioso en los espirituales; ninguno debe invadir el terreno del otro.
- Aunque la Iglesia se ocupa del alma y de los sacramentos, tiene también sus instituciones, sus derechos y algunos bienes, que debe poder administrar.
- En la ineludible interdependencia entre la Iglesia y el Estado hay que buscar siempre la armonía, procurando evitar los conflictos y esforzándose en lograr la paz.

b) Juan de París

Junto a estas obras anónimas destaca *De potestate regia et papali* (1302), tratado escrito por el dominico Juan de París (o Juan Quidort, 1269?-1306). El proemio explica que pretende salvar el *dominium* o propiedad eclesiástica de dos errores extremos: el de los valdenses, que

negaban al clero el derecho a tener propiedad alguna; y el de Herodes, que creyó que el reino de Cristo era de este mundo, y los herodianos que, viendo en Cristo un soberano temporal, preconizan el supremo poder temporal del papa *in temporalibus* y no acatan la obligación someterse a la autoridad civil y pagar el tributo al rey. Contra los primeros, sostiene que la Iglesia puede tener propiedades, pero solo como medios para ejercer mejor su misión espiritual y siempre bajo la regulación del gobernante temporal. Contra lo segundos, que la Iglesia no es un reino temporal y que tiene propiedades solo por concesión y autorización de los gobernantes temporales.

(1) *La propiedad eclesiástica y su regulación*

Distingue entre el derecho de propiedad (*dominium* sobre las cosas), que corresponde a los ciudadanos, y la regulación del derecho (*iurisdictio* sobre las personas), que incluye poder juzgar lo que es justo o no, y que es el señorío o poder, correspondiente al gobernante. También distingue los bienes materiales del clero y de los laicos y articula una teoría sobre el régimen jurídico de la propiedad de los laicos. Mientras que los bienes eclesiásticos son comunes y han sido donados a la comunidad para atender las necesidades de sus miembros y de su ministerio, los bienes de los laicos son propiedad individual, porque han sido adquiridos por medio de su trabajo y esfuerzo y para su uso personal, no colectivo. Por tanto, quienes dirigen una comunidad religiosa (monasterio, diócesis o la Iglesia entera) no son los dueños en sentido propio, sino que son solo administradores de esos bienes y deben respetar el fin para el que han sido donados. En realidad, ninguna persona individual es dueña de las propiedades eclesiásticas y, por ello, el papa es solo administrador de los bienes comunes de la Iglesia, no el verdadero dueño, y no puede dar o disponer de ellos como si fueran suyos. Y, si la autoridad espiritual del papa no conlleva 'propiedad' sobre los bienes de la Iglesia, mucho menos sobre los bienes de los laicos, pues estos pueden disponer de ellos, venderlos y regalarlos si quieren, sin perjudicar a nadie con ello, porque las cosas de propiedad individual pueden ser administradas por el dueño según su buen parecer.

(2) *Perspectiva individual y 'burguesa' de la propiedad y de la sociedad*

Un aspecto novedoso es el énfasis que pone el autor en el carácter individual de la propiedad, que justifica la abstención del Estado para administrar las propiedades, salvo por vía judicial. Lo cual casa mal con el destino social de los bienes y la noción tomista de uso común de las cosas y puede considerarse un antecedente de la idea de propiedad de Locke. El pensamiento escolástico veía la propiedad privada o como una manifestación de la corrupción de la naturaleza humana y de la expulsión de ese estado de naturaleza, en la tradición agustiniana; o como un medio para practicar la caridad, socorrer a los necesitados y atender las necesidades de la Iglesia, en el tomismo. Juan de París se desentiende de ambas explicaciones de la propiedad y propone una concepción individualista de la propiedad como constitutiva de la realidad misma del ser humano y ajena a los efectos sobre otras personas. Establece una relación intrínseca entre la propiedad y el mérito personal, al ligar la adquisición de bienes con aquellos aspectos de la acción humana que dan pie a la desigualdad entre los individuos, como son la capacidad o talento (*ars*), el trabajo (*labor*) y el esfuerzo (*industria*), y sitúa la propiedad privada y a los propietarios como los elementos determinantes de la vida social. Esta irrupción del ámbito de lo privado introduce una nueva perspectiva incipientemente 'burguesa'. Por tanto, en esta teoría del *dominium* el *regnum* es más una comunidad de propietarios que una comunidad de ciudadanos dirigida a la consecución de la vida virtuosa. Lo cual es una razón para no pensar en una subordinación del orden o la legalidad temporal a los fines virtuosos del orden espiritual.

(3) *Distinción e independencia de los dos poderes*

La tesis central es que la relación entre el poder político y la autoridad religiosa solo funciona bien, si se tienen en cuenta el diferente origen, carácter y finalidad de ambos poderes: la comunidad política es natural y necesaria para vivir una vida humana digna; la Iglesia, en cambio, fue instituida por Cristo, después de sacrificarse para reparar el pecado original y devolver la salvación a la humanidad. Contra los defensores del supremo poder del papa mantiene que el fundamento de la unidad eclesial está solo en Dios, de quien proceden los dos poderes, pero que el orden unitario del universo no define una relación de dependencia entre

los poderes, sino que cada uno debe actuar según la propia naturaleza que ha recibido de él. La necesaria unidad de la Iglesia, como pueblo de Dios, está ya garantizada en la unidad de su cabeza invisible, de la que desciende el poder espiritual del papa. Y de esa cabeza invisible, es decir, de Dios, también desciende el poder temporal del rey: no es el poder espiritual quien instituye al poder real, sino que este viene «de Dios y del pueblo que lo consiente y elige». La mediación entre Dios y el gobernante no reside, pues, en el poder eclesiástico, sino en el *populus*. Es la elección o el consentimiento popular, no la designación o la sanción papal, lo que el rey necesita para recibir el poder de Dios

El hombre debe vivir la vida presente en comunidad perfecta, en una *civitas* o *regnum.* El poder de jurisdicción o de gobernar es un poder natural que se da en toda comunidad y surge de la comunidad; a diferencia del poder sacerdotal o *portestas ordinis*, que es el poder de impartir la gracia de Dios y perdonar los pecados, proveniente de Dios y que tienen los prelados por el sacramento del orden sacerdotal. El autor admite la Iglesia puede excomulgar, incluso a un rey, pero concibe la excomunión como una separación espiritual, no como una pena temporal que implique el poder deponer a un rey. Quien sostenga que el papa puede imponer su ley al príncipe temporal destruye el *regimen regale et politicum* y cae en el error de Herodes.

(4) *Carácter nacional del reino*

Un argumento para probar la legitimidad y autonomía del poder secular es el histórico o cronológico: el poder civil es más antiguo que el sacerdocio y, por tanto, no deriva de este. Pero el argumento más decisivo es de carácter filosófico: el poder secular es necesario para la vida buena y está justificado por ese fin práctico, aun sin la sanción del cristianismo. El reino tiene su origen en la ley natural y en el derecho de las naciones y el hombre lo necesita porque solo el reino le puede facilitar todas las cosas indispensables para llevar una vida completa, incluidas las cosas que sirven para alimentarse, vestirse o defenderse. Según la definición aristotélico tomista, define el reino como «el ordenamiento de una comunidad (o *multitudinis perfectae)* orientado al bien común y dirigido por una sola persona». La definición señala también que la monarquía es la mejor forma de gobierno de la comunidad, como lo atestigua su continua

presencia en la historia y se demuestra también con argumentos de orden metafísico y de orden práctico.

Frente a la perspectiva universal que adoptaban tanto los defensores del Papado como los del Imperio, Juan Quidort defiende el carácter nacional del reino y reivindica la existencia de diversos regímenes políticos. Es posible pensar una Iglesia universal como cuerpo místico y, al mismo tiempo, diferentes reinos o comunidades políticas nacionales o locales. Ni por derecho divino, ni por inclinación natural tienen que someterse todos los cristianos a un monarca supremo universal en lo temporal, sino que Dios ha querido que vivan *civiliter* en comunidades diversas y que «elijan a sus gobernantes» para vivir en común y realizar el bien en sus vidas.

Nuestro autor acepta la historicidad de la *Donación*, pero afirma que Constantino solo dio al papa algunos territorios en Italia, no el Imperio, que se lo llevó a Bizancio, y que el argumento de la Donación no es aplicable a Francia, porque los francos, a diferencia de los galos, nunca estuvieron bajo el Imperio romano.

c) La consolidación de la teoría nacional francesa. Nicolás de Oresme

A lo largo del siglo XIV, durante la Guerra de los Cien Años, diversos tratados franceses defendieron la necesidad de una monarquía nacional centralizada y poderosa, alejándose de las monarquías estamentales de Inglaterra y Aragón y anunciando la monarquía absoluta moderna. Los autores franceses optaban por restringir la autoridad del papa en la Iglesia, a favor de la de los obispos (lo que condujo al conciliarismo en autores como Pedro de Ailly o Juan Gerson) y del gobierno temporal, apoyando una especie de iglesia nacional regia (Pedro Dubois y Juan Petit), que desembocaría en el galicanismo.

El matemático y astrónomo Nicolás de Oresme (1323?-1382), autor de un *Tratado sobre la Moneda* (1356-1358), siguiendo a Aristóteles, sitúa la comunidad por encima del príncipe, afirma que el príncipe no es el dueño de la moneda que circula en su principado, sino que la moneda corresponde por derecho natural a la comunidad, porque es una convención social. Fue consejero y secretario del rey Carlos V, que le

encargó traducir al francés y comentar la *Economía*, la *Ética* y la *Política* de Aristóteles. Este último Comentario, titulado *Livre de Politiques* (1371), incorpora la defensa de la monarquía francesa, partiendo del reconocimiento de la soberanía de la asamblea del pueblo, que denomina con el término aristotélico *multitud.* No se trata de una multitud numérica, sino de una multitud *razonable*, pues solo por la razón los hombres adquieren derecho a intervenir en lo público. Oresme muestra la influencia de Marsilio de Padua en su ataque a la *plenitudo potestatis* y en la denuncia de la centralización eclesiástica, el lujo y los privilegios de Aviñón; y, sobre todo, cuando afirma que el poder del monarca es mayor que el de los individuos, pero menor que el del pueblo unido o de «la parte más valiosa del pueblo», distanciándose de los civilistas aduladores del rey que le conceden la plenitud de poder que los canonistas atribuían al papa.

En el reinado de Carlos V (1364-1380) se tradujeron al francés *Rex Pacificus* y el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua. También apareció una compilación de escritos políticos de principios de siglo titulada *Somnium viridarii* (1376), que se publicó dos años después en francés (*Songe du vergier*), *con* textos de la época de Felipe IV y fragmentos de las *Ocho Cuestiones* de Ockham y del *Defensor* de Marsilio. Se trata de una vigorosa defensa de la autonomía del poder secular y de la legitimidad del rey sobre todos los habitantes de su reino, también en materia fiscal y judicial. Reivindica la idea de un poder público plenamente soberano, ligado intrínsecamente a la sociedad civil y encarnado en el rey, autoridad suprema e indivisible, la única justa en el ámbito político, porque sirve al bien común y regula la cosa pública mejor que los señores y que los clérigos.

1.4. Dante. La Monarquía universal

El poeta Dante Alighieri (1265-1321) formó parte de una embajada que su ciudad envió al papa Bonifacio VIII y en ella fue detenido, multado y desposeído de sus propiedades. La política fue una de sus principales inquietudes y aparece en diversos pasajes de la *Divina Comedia*, en el libro IV del *Convivio* (una especie de suma del saber medieval que no culminó) y en varias *Epístolas* dirigidas a algunos señores de Italia al pueblo de Florencia, al emperador Enrique VII o a los cardenales.

Sintetizó su pensamiento político en *La monarquía,* que escribió con ocasión de la expedición del emperador Enrique VII a Italia (1310-1313). Dante la celebró como una misión providencial para resucitar el Imperio y recuperar Italia. Es un breve tratado teórico, redactado con estilo académico y alejado de su habitual tono alegórico. Pero el poeta no era teólogo, ni jurista, ni había frecuentado la Universidad, y su argumentación es endeble, aunque utilice textos de Tomás de Aquino, cite a Aristóteles y a Averroes y se muestre familiarizado con el Derecho Romano. Lo importante es que saca la cuestión de la autonomía del poder civil del restringido círculo en que había estado hasta entonces y lo hace llegar a lo que denominaríamos el gran público.

La *Monarquía* se compone de tres libros, en los que explica sucesivamente tres tesis, filosófica, histórica y teológica:

a) El primer libro, filosófico, defiende la necesidad de un imperio universal para garantizar la paz y la justicia. Cita a menudo a Aristóteles e invoca la sociabilidad natural del hombre. Cada ser humano tiene su finalidad o perfección en el conocimiento universal, pero ese conocimiento es fragmentario y solo la Humanidad en su totalidad puede perfeccionar toda la racionalidad posible. Así, aplicando la doctrina averroísta del intelecto único, extiende la ciudadanía a toda la Humanidad, con la exigencia de una organización política única de todo el género humano, un gobierno único, superior a todos los demás poderes sobre las cosas que tienen una dimensión temporal.

b) El segundo libro analiza la legitimidad histórica del único gobierno con pretensión de universalidad, el Imperio germánico, continuador del Imperio romano. Sostiene que el pueblo romano adquirió legítimamente la soberanía universal, porque liberó a otros pueblos de sus tiranos y usurpadores, se preocupó del bienestar público del género humano olvidando su propio provecho y abrazó la paz universal con la libertad. Era un pueblo no solo «nacido para gobernar» y «ordenado por la naturaleza para el imperio», sino «predestinado por la providencia divina», porque Dios quiso encarnarse dentro de él, sometiéndose al edicto del emperador que ordenaba el empadronamiento y, para que Cristo pudiera redimir a toda la Humanidad, fue necesario que la sentencia de muerte fuera ordenada por una autoridad legítima, Pilatos como delegado de Tiberio.

c) El último libro rebate los argumentos hierocráticos y concluye que el monarca universal no puede ser el papa, sino el emperador, que es soberano porque la soberanía le viene directamente de Dios. Las justificaciones de los decretalistas se basan en el derecho canónico, que son normas dadas por los papas, que se pueden cambiar y que no deben prevalecer sobre las Sagradas Escrituras. Alude varias veces a la bula *Unam Sanctam* que pone al papa en el centro del poder político, una doctrina infundada, que convierte a los enemigos del Imperio en fieles del diablo antes que en verdaderos cristianos. Luego, refuta las interpretaciones alegóricas de los textos bíblicos usados para justificar la avaricia de los papas, en concreto; la analogía con la subordinación del sol a la luna, el poder de atar y desatar los pecados que limita solo al ámbito religioso, sin capacidad coercitiva o penal; y las dos espadas, que rechaza como símbolos de la autoridad religiosa y la temporal. Por fin, llega al núcleo teológico que son los verdaderos poderes que Cristo, cuyo reino no es de este mundo, concedió a Pedro. El hombre tiene dos fines últimos –corporal y espiritual, natural y sobrenatural, temporal y eterno– y, por tanto, debe haber dos autoridades diferentes, que tiene su origen en Dios, de quien procede todo poder. A la suficiencia y autonomía de la finalidad natural de la vida humana le corresponde la absoluta suficiencia y autonomía del poder temporal, es decir, la soberanía del gobierno o imperio.

La defensa del poder imperial se completa con la revisión de dos argumentos históricos que usaba el Papado: la donación de Constantino y la transferencia del Imperio que el papa habría hecho a Carlomagno. Dante admite la donación, pero argumenta que fue un acto ilegítimo del emperador, que no podía enajenar el Imperio, y de la Iglesia, que no podía aceptar tal regalo, pues los Evangelios le prohíben recibir bienes. De la ilicitud de ese acto deduce que el papa no tenía ninguna autoridad para transferir luego el Imperio de los griegos a los francos. El Imperio fue instituido por la voluntad divina, que rige toda la creación y dispuso la soberanía universal como forma de regular la vida social de la humanidad. Se puede concluir que Dante tomó el ideal eclesiástico de la Cristiandad universal y lo secularizó, sustituyendo la noción de *Cristiandad* por la de *Humanidad* y reemplazando al papa por el monarca secular como cabeza.

1.5. Marsilio de Padua. La naturaleza del poder político

Marsilio (1278?-1343) nació y estudió medicina en Padua con el averroísta Pedro Abano y filosofía en París, donde llegó a ser rector (1312-1313). Tras ser nombrado canónigo de Padua y colaborar con los líderes gibelinos de Verona y Milán, volvió a París. En 1324 publicó de modo anónimo *El defensor de la paz*. Descubierta su autoría, huyó con el averroísta Juan de Jandún y se puso al servicio de Luis de Baviera, que estaba en guerra con Juan XXII. Organizó la toma de Roma, el nombramiento de un antipapa y la coronación imperial (1327-1328). También escribió *La transferencia del Imperio* (1326) y *El defensor menor* (1340-1342), en respuesta a una consulta del emperador sobre la competencia civil, no eclesiástica, para declarar el divorcio de Margarita de Tirol.

a) Finalidad del Defensor de la paz

El objetivo de Marsilio es destruir de la plenitudo potestatis o supremo poder temporal del papa. Se propone «desvelar» y extirpar de raíz la causa de la endémica guerra civil que azota a la Cristiandad, para que los gobernantes puedan vivir más seguros y los súbditos en paz. Esa «causa singular y muy oculta», que se «introduce subrepticiamente en todas las ciudades y reinos» y amenaza sin cesar la paz de los regímenes civiles, es «sumamente contagiosa si no se le para los pies». Esa causa es el poder político que el papa detenta esgrimiendo la falsa doctrina de la *plenitudo potestatis*, que supuestamente Cristo habría concedido a Pedro, para justificar su «perversa apetencia» de poder y su empeño en apoderarse de principados y de bienes temporales.

El Paduano coincide con Ockham en considerar la Iglesia una institución solo espiritual y sobrenatural, pero se propone dar al poder un fundamento puramente natural. Por primera vez un autor cristiano da un fundamento solo racional al poder, presenta una teoría coherente y rigurosa de la independencia y de la perfección intrínseca de la política y se atreve a excluir por completo al clero del gobierno. Hasta entonces, quienes se oponían a la absorción del *regnum* en la Iglesia, se habían esforzado en distinguir la esfera temporal de la espiritual haciendo un cierto reparto de papeles, pero no dejaban claro quién tiene la última palabra en caso de conflicto y cuáles son los criterios para resolver las interferencias. Porque, si se admiten dos jurisdicciones, es difícil trazar

los límites entre ellas y cada una quiere que los suyos sean tan amplios como estrechos los de la otra.

b) Definición de la ley

La clave del razonamiento sobre la naturaleza del poder es el concepto de ley. Tener jurisdicción (*iuris-dictio*) es lo mismo que *dictar la ley* o legislar. El conocimiento verdadero de lo justo no es ley, si no se dicta un mandato coactivo para su observación, o se emite bajo la forma de precepto. Lo propio de la ley es «constituir la regla de los actos humanos civiles», lo cual no sucede hasta que «no se emite un precepto coactivo para su obediencia, o se promulga bajo tal forma de precepto» por quien tiene la autoridad de castigar a los transgresores. La esencia de la ley es, por tanto, es la coactividad. El positivismo jurídico que encierra esta definición de ley le lleva a aceptar que puede haber leyes que tienen contenidos injustos y son leyes válidas, porque «se dictan a modo de precepto»: «no son perfectas», pero no dejan de ser leyes, porque tienen «la forma debida», a saber, se han promulgado como «precepto que obliga a obedecerlas». Marsilio no pone el foco en el conocimiento de lo que es justo, como los escolásticos, sino en el carácter formal de la ley, más que en el contenido material. En otras palabras, la validez de la ley estriba sólo en su recta promulgación por quien tiene legitimidad para ello. Y no hay otras leyes que las instituidas por la autoridad humana legítimamente constituida.

c) La soberanía popular o laica

Si solo es ley lo que establece quien puede hacerlo –quien tiene la jurisdictio– la pregunta fundamental es por el *legislador*: quién es el autor de la ley, quién puede promulgar la ley, porque tiene la fuerza para hacerla cumplir y para castigar al infractor: eso es el poder.

Marsilio responde que el legislador es el pueblo, es decir, los ciudadanos, considerados como un todo (*universitas civium*). Los ciudadanos se constituyen en pueblo y son la «causa eficiente de la ley»: «la autoridad humana de legislar sólo pertenece a la totalidad de los ciudadanos, o a su parte prevalente (*valentior pars*)». No concreta la figura del legislador en una forma constitucional precisa y deja sin definir la efectiva autoridad legisladora, que recae en esa parte prevalente que «representa cuantitati-

va y cualitativamente» a todo el pueblo. Al margen de su configuración histórico-política concreta, lo que el autor deja claro es que la autoridad legislativa no representa intereses particulares, sino el interés general del pueblo. El fundamento de la autoridad es político y la representación del pueblo en su parte prevalente no responde a un criterio de excelencia moral o religiosa. El legislador humano aparece como una especie de poder constituyente, la fuente de todo poder, más que un poder ya instituido. La soberanía popular no consiste en que todos y cada uno de los ciudadanos elaboren la ley o participen en el gobierno, sino en la legitimidad de los gobernantes que los representan.

Marsilio prefiere la monarquía electiva, que era el modelo de elección del emperador por los siete príncipes electores. Lo relevante no es cuántas personas ejercen el poder efectivo, sino que este tiene un fundamento popular, no sacerdotal. Es una propuesta secularizadora, más que democratizadora, porque el fundamento racional y humano, libera al poder de la sumisión al clero y obliga a todas las partes de la *civitas*, incluido el clero, a acatar la ley. Al situar el origen del poder en el pueblo *(laós* en griego), Marsilio sostiene la laicidad del legislador. Defender la supremacía del clero implica una usurpación del poder. El fundamento popular o laico del poder rompe con la hierocracia medieval y con la tradición platónica, que desacredita la capacidad del pueblo para gobernar la *civitas* y confía esta tarea a hombres superiores o más sabios, que se atribuyen el privilegio de conocer el bien y el derecho de legislar en nombre de ese conocimiento superior. La ley se decide políticamente y la aprueba el *legis-lator*, que es el pueblo o quien lo representa por su autoridad, en contra de una visión esencialista de la justicia, que se expresa en la ley *dada* desde arriba por medio de un *legislador* (filósofo o sacerdote).

d) Concepción de la *civitas* y de la paz

Esta teoría del poder nace de una concepción asimismo profana de la *civitas* como un centro de poder, que no reconoce otro poder, ni se somete a ninguna otra autoridad que no sea su propia ley. La sociedad existe por sí misma y para sí misma. Los hombres se reúnen y viven asociados para subvenir a sus necesidades, no por otra cosa. El objetivo de la vida en común es solventar una situación de indigencia natural al

vivir, sin hacer referencia al *buen vivir* aristotélico. Marsilio ve la *civitas* de modo instrumental para lograr la *suficiencia de vida,* interpretada de forma materialista y vinculada a la conservación del grupo, no tanto de modo finalista y moral como Aristóteles. Para evitar la precariedad de su condición natural, el hombre se vio en la necesidad de valerse de distintas artes, que sólo pueden ser ejercitadas con el concurso de muchos hombres y originaron las distintas partes de la *civitas.* Lejos de la idea ontológica del *zoon politikón,* la *civitas* no es la comunidad natural, sino que es descubierta por la experiencia para satisfacer la vida suficiente del hombre y es instituida por la razón y la voluntad.

La sociedad se constituye como esfera del intercambio de bienes y de funciones, con vistas a conseguir un bienestar económico y el fin al que se ordena, la paz. La paz civil es exclusivamente política, no tiene sentido metafísico o de justicia moral o cósmica. Marsilio entiende la paz como la tranquilidad y la ausencia de guerra y enfatiza la prevención de la destrucción de la *civitas,* a causa de la guerra civil entre los dos poderes. La conciencia de crisis es un rasgo característico suyo, que reaparecerá en Maquiavelo.

e) Raíz evangélica de la despolitización del clero

Una vez fundamentado el poder desde la razón sobre bases solo laicas, la IIª Parte del *Defensor Pacis,* de carácter teológico y mucho más extensa que la Iª, demuestra que el sacerdocio cristiano es espiritual y ajeno al poder temporal. De modo que las verdades de la Escritura están en armonía con las conclusiones de la filosofía racional. La hierocracia no solo es irracional, sino también contraria a la revelación divina. Tanto la razón como la revelación enseñan que el poder ejercido por el sacerdocio es ilegítimo. Ambas Partes de la obra muestran la misma y única verdad: solo hay un poder y no es sacerdotal. La idea de un poder sacerdotal es contraria al Evangelio, porque la religión de Cristo no es ley y los sacerdotes tienen la autoridad de enseñar, diagnosticar y recetar, como médicos de almas, pero no tienen poder para obligar ni coaccionar. El poder pontificio es contrario al mensaje de Cristo, que dijo: «no he venido a juzgar» y «mi Reino no es de este mundo». Por tanto, el papa yerra y peca, cuando confunde el Reino de Dios con la Iglesia y actúa como juez y señor en este mundo. No hay otras leyes que las del gobierno secular y

no existe otro poder que el civil. No cabe hablar siquiera de 'poder espiritual', pues este solo lo tiene Dios y lo ejercerá en el juicio final. Solo Dios, en la otra vida, será el juez de la ley cristiana. El poder temporal tiene origen laico y está en manos laicas. En consecuencia, no puede haber tribunales eclesiásticos.

f) Indivisibilidad de la soberanía y la absorción de la Iglesia en el Estado

Frente a la tradicional doctrina de los dos poderes, Marsilio propugna la unidad de soberanía, pues solo si se concentra todo el poder y se arrebata la jurisdicción al mal llamado poder espiritual se evitan los conflictos implícitos en la solución dualista. La lógica unificadora del poder político descarta que la relación entre la Iglesia y el poder civil sea una relación entre dos poderes autónomos. La distinción de lo político y lo religioso, que hacían los anteriores defensores del poder civil, no resuelve el problema, situado en el corazón mismo del concepto de poder. No evita la fricción ni la dificultad de trazar los límites. La frase «dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César» justifica la autonomía del poder laico y la obligación de los fieles de cumplir con su ordenamiento jurídico y fiscal. Pero ¿quién decide lo que es de Dios o del César?

La lógica del discurso de la soberanía empuja hacia la unidad y exige adoptar la superioridad definitiva de un poder sobre el otro. La paradoja del dualismo medieval de poderes es que cada uno de ellos no puede sino postular la unidad y tiende a decidir qué poder dentro de la *respublica christiana* es el supremo, el vértice que cierra la cadena de jurisdicciones y encarna un poder que juzga, pero no puede ser juzgado. La tensión entre dos proyectos con vocación suprema no podía tener solución en el marco de la distinción entre dos esferas, la espiritual y la temporal. Marsilio se sitúa en un plano filosófico nuevo, que supera la doble legitimidad del poder y golpea en el centro de la teología política, al legitimar el poder político con una base que lo haga inexpugnable por las tesis del Papado: establece la única legitimidad del pueblo como supremo legislador humano y fuente laica de todo poder.

La teoría marsiliana del poder afirma la indivisibilidad de la soberanía, del «poder numéricamente uno», porque debe haber «un único poder por encima de todos» y «este poder, el supremo, ha de ser por necesidad numéricamente uno», pues «si hubiera más de uno y no estuvieran reducidos a uno supremo (...) la lucha entre los hombres traería la disolución y la ruina de la ciudad».

Ahora bien, en una sociedad religiosamente homogénea, la unificación del poder conduce a la absorción completa de la Iglesia por el Estado. Marsilio no distingue entre el pueblo en su sentido civil y la Iglesia, concebida como el pueblo cristiano y, lejos de lo que hoy entendemos por Estado laico, no imagina un Estado sin religión oficial. Por ello, cree que la organización eclesiástica es parte integrante de la sociedad; los bienes eclesiales, bienes del Estado; el sacerdocio, un oficio estatal; y el clero, funcionarios. Es el reverso de la *plenitudo potestatis* hierocrática, solo que ahora el único poder es laico. Su teoría postula una totalidad anterior, el pueblo o *laós,* que es al mismo tiempo civil y religiosa, *universitas civium* y *congregatio fidelium.* Tanto el príncipe como el sacerdocio quedan subordinados a esa unidad o *universitas* superior. Semejante apelación al pueblo como un todo*,* será una constante en las teorías monistas del Estado moderno (Hobbes o Rousseau), que basan la paz en la unidad y en la homogeneidad de la voluntad.

La suprema autoridad para dictaminar cuestiones de fe es el Concilio General de los fieles y compete al legislador fiel o su representante, el emperador, convocarlo y «si es preciso, congregarlo, con poder coactivo no sometido a otra autoridad mayor», a ninguna persona, sea cual sea su condición o dignidad, incluido el papa, a no ser que «le haya sido otorgada la autoridad por dicho legislador general».

Marsilio anticipó la idea del Estado como único soberano, en un grado que no se repite hasta el Estado como «gran Leviatán, o *dios mortal*»*.* Su descubridor, Hobbes, el padre del pensamiento político moderno, sin duda leyó a Marsilio. Pero, antes, John Wyclef, autor de *De civili dominio* (1370), había sembrado en Inglaterra las tesis de Marsilio, que fructificaron en la reforma anglicana.

1.6. Guillermo de Ockham

Ockham llegó a Aviñón en 1324, convocado por la Curia para defenderse de la sospecha de herejía en sus *Comentarios a las Sentencias*. Confinado en el convento de los franciscanos, se vio envuelto en la grave disputa que estos libraban sobre la pobreza como identidad de la Orden. En 1328 huyó con el General de la Orden, Miguel de Cesena, se refugió bajo la protección de Luis de Baviera y se involucró de lleno en la defensa del poder del emperador frente al Papado en compañía de Marsilio, con los quien mantuvo algunas desavenencias. Los franciscanos que pusieron su preparación intelectual al servicio del emperador no defendían la autonomía del poder temporal frente al eclesiástico por una opción política, sino como fruto de la concepción de la pobreza evangélica. Frente a quienes rechazaban la pobreza absoluta de Jesucristo y defendían que la realeza de Cristo legitimaba el supremo poder temporal del Papado, ellos sostenían que Jesús había sido radicalmente pobre, no había sido rey temporal y no había dejado en herencia a su Iglesia y a su vicario la plenitud de poder.

La obra política de Ockham no fue pensada con el propósito crear una teoría política, sino en respuesta a las bulas en las que el papa Juan XXII modificó la doctrina de sus predecesores sobre la propiedad y la pobreza. Los motivos de sus escritos políticos son espirituales y sus fuentes son la Escritura, la Patrística y las decretales pontificias. En realidad, es un teólogo y apela al Evangelio para combatir a los canonistas que justifican el poder detentado por el papa, pero asumiendo las consecuencias políticas del enfrentamiento. La disputa teológica sobre la pobreza lo forzó a cambiar de vida y de país.

a) Principales obras

Escribió toda su obra política, de marcado carácter polémico, en Munich, en la segunda parte de su vida. El hilo conductor es la relación entre la propiedad (*dominium*) y el poder político (*potestas*). Se distinguen dos grupos de escritos: uno centrado en las ideas de propiedad y pobreza, y otro dedicado al significado del poder político y a profundizar en la distinción entre los dos poderes:

1) Tratados escritos para defender la concepción franciscana de la pobreza y examinar las herejías imputadas a Juan XXII. Entre 1333 y 1334: *Opus nonaginta dierum*; la primera parte del *Diálogo entre el maestro y el discípulo sobre el poder de los emperadores y los papas* (*Dialogus I*); *Tractatus contra Ioannem XXII* y *De dogmatibus papae Ioannis XXII*. Entre 1337 y 1338: *Tractatus contra Benedictus XII* y *Compendium errorum Ioannis papae*. El eslabón principal de estas obras es el derecho de resistencia a un papa hereje. El carácter humano del pontífice lo hace falible y la elección al frente de la Iglesia no lo inmuniza del error o de la contaminación herética. Ockham distingue entre el oficio eclesiástico y la persona que lo encarna y sostiene que ningún prelado está legitimado para reclamar para sí la infalibilidad y que ningún cristiano debe renunciar a expresar su opinión, por mucho que se lo impida la autoridad eclesiástica: en el ámbito religioso el único criterio seguro es seguir la Escritura, la recta razón y el ejemplo de la Iglesia apostólica, que son patrimonio de todos los creyentes y de ninguno en particular. Quiere demostrar que Juan XXII ha conculcado la verdad cristiana, al defender tesis contrarias a la Escritura y el ejemplo apostólico, y que, al persistir en ellas, ha pasado de estar errado (*errans*) a ser *pertinax*, por tanto, *haereticus*, y debe ser depuesto como papa.

2) Obras escritas entre 1338 y 1342 sobre las relaciones entre el papa y el emperador y sus respectivas esferas de poder. La más importante es la tercera parte del *Diálogo III*, compuesta por dos tratados: *El poder del papa y el clero*, que analiza la autoridad del papa y critica el supremo poder en el ámbito temporal; y *El poder y derechos del Imperio Romano*, que describe el poder secular y aborda las relaciones entre los dos poderes. Otras obras son *Sobre el gobierno tiránico del papa*; *Ocho cuestiones relativas al poder del Sumo Pontífice*; *Si el príncipe puede…*, escrito para el rey inglés Eduardo III, donde expone que, en caso de guerra, el rey puede usar los bienes de la Iglesia y el papa no tiene derecho a impedirlo, ni a dispensar al clero de sus obligaciones tributarias; *Consulta sobre causa matrimonial*, respuesta a una consulta del emperador sobre quién puede disolver un matrimonio y autorizar otro entre personas consanguíneas. Hacia el final de su vida, en 1347, escribió *El poder de los emperadores y de los pontífices*.

b) Origen y naturaleza de los dos poderes

El objetivo de Ockham es luchar contra el poder temporal del Papado. Y la base para hacerlo es que Cristo concedió a Pedro el poder espiritual que poseía y que este necesitaba, como vicario suyo, para apacentar las ovejas, pero no pudo transmitirle ningún poder temporal, porque no fue rey temporal, ni riquezas porque había renunciado a ejercer ningún tipo de propiedad que no fuera de simple uso.

Un poder no procede del otro, sino que ambos son otorgados por Dios por caminos diversos. El origen del poder eclesiástico está en Cristo, que eligió a los apóstoles, les encomendó una misión espiritual y les concedió lo necesario para que la llevaran a cabo. En cambio, el poder de los príncipes viene de Dios por medio de los hombres que tienen derecho natural a escoger quién los ha de gobernar con miras al bien común y para evitar males.

Su explicación del poder secular es agustiniana: es un remedio del pecado, un poder punitivo para obligar a los hombres a cumplir la ley. Sólo desde la caída en el pecado original, los hombres han dividido la propiedad material y han atribuido la función de gobernar a algunas personas. La principal función de la autoridad civil es «reprimir y castigar a los responsables de actos malvados de la manera más fácil, más eficaz y más severa, garantizando a los demás una vida tranquila». Dios concedió al género humano la capacidad de adjudicar las cosas temporales a una persona o a un colegio y de establecer autoridades con jurisdicción temporal, por ser necesario para poder vivir bien y de forma civilizada. Esa capacidad de gobernarse es común a la naturaleza de los hombres, sean cristianos o no, y la realización de esa capacidad, estableciendo una ordenación del ejercicio concreto del poder, corresponde a los hombres concretos. La legitimidad de los soberanos paganos, que es un pilar de la teoría política de Ockham, forma parte de la dotación antropológica natural después de la caída en el pecado. Dios ha concedido esta facultad a todos los hombres, no sólo a los cristianos, y el poder secular tiene una legitimidad independiente de sanción religiosa y no puede recibir su legitimidad de la jerarquía eclesiástica. Incluso el origen de Imperio está fuera de la Iglesia, porque su institución romana es anterior a la Iglesia y el mismo Cristo legitimó el poder del César, al pagar

el tributo, reconocer su poder y ordenar: «Dad al César lo que es del César».

Los fines y contenidos de ambos poderes son también distintos. El poder espiritual se ejerce en lo concerniente a la ley cristiana, esto es, solo en los asuntos espirituales. Y, dado que la naturaleza del poder espiritual es diversa a la del poder secular y los fines son también distintos, sus instrumentos y sus comportamientos no pueden ser los mismos. Quien encarna el más alto grado del poder espiritual no necesita poder ni medios de índole temporal para castigar con penas temporales. La tarea de juzgar y castigar en este mundo incumbe al gobernante laico, que para ello sí necesita armas y riquezas. El papa no precisa de poder temporal ni riquezas, porque le incumbe exclusivamente la aplicación de penas espirituales y su función no es castigar los crímenes temporales.

No obstante, Ockham es partidario de que haya colaboración entre el papa y el emperador. Pero en caso de quiebra de la autoridad eclesiástica como consecuencia de un papa equivocado o hereje, el emperador tiene la obligación de intervenir para restaurar el orden social, pues el emperador en la única autoridad suprema de la sociedad cristiana. Prueba de que el papa debe someterse en última instancia al emperador es que Cristo permitió ser sentenciado a muerte por una autoridad imperial. Por tanto, el emperador puede juzgar también al papa, que es su súbdito más importante. En el campo de la política internacional sostiene la superioridad política del emperador sobre todos los reyes nacionales, algo que no tenía correspondencia con la realidad política de entonces.

c) Prioridad de la libertad individual

De acuerdo con su concepción nominalista, concibe la Iglesia como la libre asociación de los fieles cristianos y entiende la fe como una opción personal, solo dependiente de la Escritura y la gracia de Dios, libre de toda imposición. Cree que el conocimiento de la fe no es monopolio de los clérigos, sino que la Sagrada Escritura da a conocer el mensaje revelado a todas las personas instruidas que honradamente lo busquen mediante su atenta lectura y el diálogo con otros creyentes. Su preocupación por la libertad individual le lleva a decir que no basta mostrar que alguien afirma algo contrario a la fe para anatematizarlo, sino que debe demostrarse que sostiene esa falsedad «con obstinación» y, para ello, es

imprescindible entrar en discusión con él para intentar convencerlo de que salga del error. Lo cual implica respetar el derecho a explicarse y a defender sus puntos de vista. Ockham defiende el derecho a mantener y exponer las propias opiniones, la libertad interior y la libertad de expresión, como superior a todo poder, eclesiástico o civil.

Además, el papa y los clérigos son humanos, han nacido con el pecado original y están sujetos a las tentaciones y al error como los demás. Cristo prometió a la Iglesia, no al papa, la asistencia de la gracia divina para permanecer en la verdad hasta el final de los tiempos. Un papa puede fallar, la Iglesia no. La Iglesia es la comunidad de todos los creyentes, también los laicos. En caso de grave conflicto los creyentes están representados en el concilio general que es la máxima institución eclesial por encima del papa.

Su aprecio por la libertad le impide concebir ningún poder plenipotenciario, como amo y señor de la vida de todos. Todo poder tiene una «potestad limitada», no sólo por la ley divina y la ley natural, sino también por el bien común y por el derecho de gentes, que le exige evitar invasiones, guerras y servidumbres. Dios y la naturaleza han dado a los hombres la capacidad de dotarse de gobierno y las personas libres no pueden someterse racionalmente a un gobierno despótico. El ejercicio justo de la autoridad política sobre personas libres sirve a los intereses de los gobernados y difiere del dominio despótico que tiene el señor sobre el esclavo para su propio provecho. Los filósofos y teólogos medievales tendían a subrayar la justicia objetiva y a hablar de las normas y la virtud. Ockham tiende, en cambio, a subrayar derechos subjetivos y habla de los derechos y libertades concedidos por Dios a todos los hombres, cristianos o no. En fin, Ockham sitúa la conciencia individual, soberana última, por encima de toda razón o institución política y se halla más cerca de los principios inspiradores de la reforma luterana.

2. EL DESPERTAR DE LA CIENCIA

Hablar del despertar de la ciencia es un juego un tanto retórico, en el sentido en que no sería justo decir que no existe ciencia antes del siglo XIV, así pues nos referimos a la baja Edad Media. La ciencia en sus

diversas disciplinas, ya sean formales, ya sean especulativas en cuanto filosofía natural, ya sean desde la ciencia práctica, como las artes mecánicas, en mayor o menor medida, siempre existieron, especialmente, como hemos visto en temas anteriores, desde el siglo XII, de la mano del desarrollo de las artes liberales (Chartres) y del pensamiento lógico (París), del pensamiento exegético (*Didascalicon* y Teodorico de Saint-Thierry) y, especialmente de la llegada de los textos griegos clásicos y de sus comentarios árabes (Escuelas de traductores, Salerno).

Desde el punto de vista de la modernidad se ha venido afirmando una cierta dicotomía o distinción entre filosofía y teología como dos espacios diferenciados de modo que la filosofía se definiría por su mera racionalidad y la teología se definiría como una disciplina que simplemente tendría en cuenta una lectura simple de la revelación. Pero, como hemos señalado, en el capítulo introductorio en la Edad Media los términos filosofía y teología son polisémicos, de modo que tenemos una filosofía que va de la *philosophia Christi* a la *philosophia Aristotelis*; así como en teología hablamos de la teología de Verrón y la teología como ciencia. Como señalaba Evagrio Póntico en su *Tratado práctico o el monástico*, el cristianismo «es la doctrina de Cristo, nuestro salvador constituida de práctica, física y teología». En este sentido, conocer la naturaleza y sus propiedades implica descifrar el mensaje que aparece en la exégesis bíblica, que va de la letra al espíritu, de modo que la exégesis del texto sacro implica una reflexión sobre la *natura rerum*. De este modo, el desarrollo científico de los siglos XII y XIII vienen de la mano del estudio bíblico –especialmente de la creación a partir del comentario al libro del *Génesis* en los *Hexaemeron* (los seis días de la creación) y el episodio de *Noé*– y la introducción de los libros naturales (*libri naturales*). Se trata, pues, de un tema recurrente, que sirve de motor de reflexión natural en el siglo XII del que hemos dado ejemplos. Baste citar a Pedro Comestor (m. 1179), quien en su comentario al libro de *Génesis* testimonia un interés científico al insistir en la diferencia entre Dios solo *eternus* y el mundo *sempiternus*, lo que provocará la lectura de la filosofía natural de Aristóteles.

Los autores medievales son conscientes de que la lectura del texto genesiaco en términos físicos implica tanto una *ratio* que intenta explicar el modo en que Dios obra según la naturaleza (*per naturam*) –desde el

Timeo de Platón en el siglo XII, al que se le suma más tarde la física aristotélica, lo que supuso, por otra parte, un cambio brusco y radical–, como unos cánones hermenéuticos precisos que sean capaces de significar la naturaleza. Lo que va a distinguir la filosofía científica en los siglos XIII y XIV, es la conciencia creciente de ser una «sabiduría mundana» que utiliza el método del conocimiento por las causas para entender la obra de la naturaleza. Esto no supone que la exégesis bíblica y la lectura del «espejo de la naturaleza» no siga siendo un motor de la investigación científica, pues la «sabiduría mundana» está comprendida en el *bíos theôretikós* de Boecio que alimentó el quehacer filosófico medieval. La disputa que se planteó sobre el quehacer físico afectó no tanto las formas, su racionalidad, como su ubicación en el saber en general, es decir, si respondía solo a la curiosidad o si había que insertarla en un contexto de gracia divina que afecta la economía salvífica y la escatología. De todos modos, unos y otros no desdeñarán el pensamiento científico. Y esto explica también por qué la exégesis bíblica contribuyó al desarrollo de la ciencia.

En todo caso, la nueva enciclopedia bajomedieval ya no puede obviar la ciencia: la matemática, la ciencia de los principios y de la demostración correcta. Este es el ejemplo de la metafísica de la luz que permitió una cosmología fundada sobre las leyes de la óptica y de la perspectiva, en el que la matemática ofrece una privilegiada estructura demostrativa a las ciencias naturales. El libro de la naturaleza va cambiando la realidad de los signos: de los metafísicos del poema de Alano de Lille, a los matemáticos que señala el franciscano Tomás Bradwardine (ca. 1290-1349) –cuya fórmula será retomada y popularizada por Galileo siglos más tarde–. La nueva ciencia experimental sigue la máxima de Roger Bacon para quien la herramienta matemática de la investigación de la naturaleza se relaciona con el fundamento último en la iluminación divina. Este cambio de perspectiva –de matematización simbólica de la naturaleza y de un sentido sapiencial de la ciencia que afecta la comprensión humana– tendrá consecuencias, por ejemplo, en el estudio del cosmos y en la apuesta por la astronomía frente a la astrología; o en el estudio de los elementos naturales profundizando la física empírica desde la depuración de la alquimia. El siglo XIV continuará el desarrollo de la ciencia que ya en el siglo XIII había alcanzado altas cuotas con Grosseteste, Roger

Bacon, o Alberto Magno, pero, a su vez, iniciará una nueva vía que tendrá una repercusión histórica de tal magnitud que no se podrá entender el nacimiento de la ciencia en la Edad Moderna (ciencia clásica), sin esta época que supone un salto del estudio de la naturaleza que se había dado en el siglo XII, aunque fuera ya un primer y gran paso. Esto no supone negar el cambio de paradigma que se opera en el siglo XVI, sino que existe una continuidad de pensamiento en una discontinuidad de cosmovisión cultural. Veremos algunos desarrollos de la ciencia en el siglo XIV y nos fijaremos en un puno –la teoría del *impetus*– como ejemplo del despuntar de la ciencia empírica.

2.1. Algunos desarrollos de la ciencia

El siglo XIV es, en cierta forma la expresión, de la ruptura del estéreotipo de «oscuridad» del nombre de la época «Edad Media». Un proceso que tiene como germen el renacimiento carolingio y un impulso en el renacimiento del siglo XII que se visualiza en las instituciones de enseñanza, la libertad en las disputas teológicas, el desarrollo de la lógica, de la filosofía natural. En general, del saber racional, y en él de la filosofía, las matemáticas, el derecho, la medicina y las ciencias prácticas… La recuperación de los textos clásicos ya desde el siglo IX, el conocimiento de las obras traducidas y propias del mundo musulmán, el contacto con Bizancio y el desarrollo de las ciencias prácticas del *quadrivium* lleva a un desarrollo de cuestiones como la aritmética, la geometría, la cosmología, la geografía, la medicina o la música.

El siglo XIV es, pues, signo de la gran aportación del pensamiento medieval: el impulso definitivo de la racionalización de la realidad y la institucionalización del saber en centros de conocimiento y enseñanza que la desarrollarán de modo imparable. Y ello realizado desde una transformación del modo de ver la arquitectura de los saberes del mundo clásico. En el mundo clásico existía una ciencia que se ocupaba de los objetos perfectos, de las realidades ideales e inmutables: las matemáticas. Y otra ciencia que se ocupaba de objetos imperfectos, de las realidades del mundo «real» sujetas al cambio: la física. Había otro tipo de saber práctico indefinido en el ámbito de las artes prácticas, entre ellas una especial: la medicina. De esta forma se contaban con matemáticos, físicos,

y artesanos, entre ellos en el ámbito científico, los médicos[2]. En la Edad Media surge una nueva concepción globalizadora de la sabiduría en la que los saberes formales se aplican a las realidades especulativas y naturales. Del mismo modo que las artes del *trivium* se aplican al sujeto divino; estas se aplican a las del *quadrivium* y el mundo natural. Es decir, surgen las *ciencias medias* donde se rompen las fronteras entre la física y las matemáticas. Estas ciencias se asientan en los principios matemáticos aplicados a las realidades físicas (el caso citado de la afirmación de Bradwardine). Y todo ello desde un horizonte en el que a la globalización del saber se le suma el acto infinito sustentado en el concepto de omnipotencia divina, donde las posibilidades teóricas no quedan restringidas a las particularidades de la exigencia estrictamente matemática. Nos encontramos, pues, ante una mente de explicación expansiva, que quedará restringida con la ruptura del mundo de la universalidad que se apoyaba en la idea de imperio y de catolicidad (universalidad) y que se irá afianzando a partir del Renacimiento y el Humanismo de los siglos XV y XVI, provocando, por una parte, la parcialización no tanto de los saberes, como de la perspectiva teórica y científica, y, por otra parte, la reacción probatoria que afectará tanto a la expresión dogmática teológica, como, también, a los hechos en el modelo de ciencia.

Veremos algunos aspectos de forma breve de ciertas áreas como la métodología y los lenguajes formales, la cosmología y la naturaleza, como ejemplos del desarrollo de la ciencia en la baja Edad Media.

a) La metodología y los lenguajes formales

Ya hemos señalado la implicación del lenguaje formal (lógico y matemático) en el estudio de la naturaleza que afectará tanto el macrocosmos como el microcosmos y las relaciones con el contexto (es decir, las ciencias prácticas o técnica). Ello supondrá un desarrollo de la lógica y de las matemáticas y su aplicación a la ciencia, es decir al modelo metodológico.

Lógica. En el siglo XIV se desarrolla lo que se conoce como *via modernorum* en el campo de la lógica y a la que ya nos hemos referido en temas anteriores. Recordemos que esta nueva vía de desarrollo lógico

[2] Utilizamos aquí la nomenclaruta moderna pues enla literatura de la época (cf. *El Conde de Lucanor*…) el término «físico» designa al médico.

implica tanto al carácter cuantitativo o desarrollo de las consecuencias del pensamiento lógico, como a su propia orientación independiente de la metafísica, o si se quiere, a un desarrollo propio de la lógica en cuanto lenguaje formal, sujeto a la coherencia interna y no a las *auctoritates*.

Este proceso no solo es interno, sino que se propone extensivo al estudio natural. Tiene que estar, también, sujeto a la coherencia teórica sustentada en la lógica. Autores de esta nueva perspectiva son: Walter Burleigh (ca. 1275-ca. 1344), Guillermo de Ockham, Juan Buridan (ca. 1300-ca. 1358), Juan de Cornubia (Pseudo-Escoto) (s. XIV), Alberto de Sajonia (ca. 1316-1390), Rodolfo Strode (s. XIV), Pablo de Valencia (ca. 1369-1429), Pablo de Pérgola (m. 1455), entre otros. La lógica moderna despliega la lógica estoica mediante la teoría de la consecuencia (teoría de los *consequentiae*), a partir, sobre todo, del desarrollo del *Peri hermeneias* y los *Tópicos* de Aristóteles. La teoría de la consecuencia supuso la formulación de definiciones y divisiones y la introducción de nuevas reglas de forma entimemática, es decir en silogismos incompletos en el sentido de que una premisa no se expresa al considerarse sobreentendida de forma implícita, de modo que sobreentiende una tercera proposición que transforma los silogismos completos. La teoría de la consecuencia involucra el desarrollo de los silogismos hipotéticos. La forma consecuencial involucraba tanto una proposición hipotética, como –y después– la propia inferencia, pues efectivamente la inferencia silogística es en el fondo un tipo de razonamiento hipotético. El paso de la consideración de la consecuencia de una proposición hipotética a una inferencia supone el salto de la verdad o falsedad de la proposición, a la corrección o incorrección de la inferencia. Esta teoría de la consecuencia materializada en múltiples reglas refleja el enorme desarrollo de la lógica proposicional en la baja Edad Media desde Abelardo (s. XII), pasando por el pensamiento de Guillermo de Shyreswood (m. ca. 1267), las *Summulae* de su discípulo Pedro Hispano (m. ca. 1277), y Lamberto de Auxerre en el siglo XIII, a los autores mencionados del siglo XIV.

Matemáticas. Las matemáticas medievales son deudoras de la ciencia griega y árabe, pero también se produjeron obras originales. En el siglo XIII destaca la figura de Leonardo de Pisa, conocido como Fibonacci. Redactó, entre otras obras, en 1202, el *Liber abaci* (*Libro del ábaco*, donde «ábaco» se refiere al cálculo en general). Se trata de una obra de

aritmética y de álgebra en el que Fibonacci presenta el sistema numérico indo-árabe y, también, rudimentos de álgebra, y el tratamiento de problemas algebraicos especialmente de tipo práctico (contables, naturales…). Uno de ellos es un juego lógico que se hizo muy famoso por su solución: «Cierto hombre tenía una pareja de conejos en un lugar cerrado y deseaba saber cuántos se podrían reproducir en un año a partir de la pareja inicial, teniendo en cuenta que de forma natural tienen una pareja en un mes, y que a partir del segundo se empiezan a reproducir». Para solucionarlo, Fibonacci describió la sucesión infinita numérica de números naturales que lleva su nombre desde el siglo XIX (0, 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55, 89, 144, 233, 377, 610, 987, 1597…), de modo que la sucesión comienza con los números 0 y 1, 2 y a partir de estos, «cada término es la suma de los dos anteriores» ($a_n = a_{n-1} + a_{n-2}$), siendo la relación de recurrencia que la define[3]. Esta obra inaugura una tradición de obras de aritmética práctica que desde el siglo XIV servirán de manuales de enseñanza en las escuelas de vendedores de Italia y el sur de Francia, donde se instruía en las reglas del cálculo y sus aplicaciones a problemas más o menos concretos. Debemos también a Fibonacci la obra: *Practica geometriae* (1220), basada en la obra de Euclides y en la que desarrolla la trigonometría y la obra *Libro de los números cuadrados*, de problemas matemáticos.

Junto a este autor destaca, en el siglo XIII, la figura de Jordano Nemorario. Más especulativo, desarrolló la geometría y escribió un tratado sobre los pesos, teniendo una gran influencia hasta el Renacimiento. Podemos mencionar también a Juan Sacrobosco, quien expuso de manera elemental el cálculo aritmético y la geometría. Su tratado de geometría aplicada a la astronomía *De Sphera*, tuvo una gran repercusión hasta el

[3] El cociente de dos términos consecutivos de la sucesión de Fibonacci tiende a la sección áurea o al número áureo si la fracción resultante es propia o impropia, respectivamente. De modo que la espiral descrita por la sucesión numérica de Fibonnaci, se aproxima a la espiral aurea. La espiral aurea es una espiral logarítmica construida a partir de la evaluación de un rectángulo dorado o áureo, es decir, un rectángulo que posee una proporcionalidad entre sus lados igual a la razón áurea, siendo el número áureo el número algebraico irracional (su representación decimal no tiene período) que posee muchas propiedades interesantes y que fue descubierto en la antigüedad, no como una expresión aritmética, sino como relación o proporción entre dos segmentos de una recta, es decir, una construcción geométrica. Se define como el valor numérico de la proporción que guardan entre sí dos segmentos de recta a y b (a más largo que b), que cumplen la siguiente relación: la longitud total, suma de los dos segmentos a y b, es al segmento mayor a, lo que este segmento a es al menor b.

siglo XVII. Otro matemático es Campano de Novara (ca. 1220-1296), quien escribió sobre el calendario y el cómputo eclesiástico, desarrollando, principalmente, trabajos de astronomía y quien redactó en 1260 una versión de los *Elementos* de Euclides acompañada de numerosos comentarios matemáticos. Estudió el problema del continuo y del ángulo de contingencia (el problema del ángulo de contacto entre la tangente y el arco de circunferencia; después, con el desarrollo del cálculo infinitesimal, se verá que la pendiente de la tangente en un punto viene dada por la derivada de la función representativa del arco en ese punto), que entrañaba el tratamiento del infinito que los griegos obviaron. Esta obra será el texto de referencia para el tratado euclidiano hasta el Renacimiento, de hecho es el primer tratado matemático impreso en Venecia (1482). Además, el hecho de abordar el tema del infinito inspiró a los estudiosos del siglo XIV. En ello destaca la escuela de los *Calculatores* de Oxford, del Merton College, que recibe ese nombre por el título del tratado *Liber calculationum* (*Libro de los cálculos*) de uno de sus miembros: Richard Swineshead, conocido como «el calculador», doctor en teología, quien en el *De motibus naturalibus* aborda el análisis matemático del movimiento, afrontando los problemas de las series infinitas contingentes. Miembros de esta escuela como Tomás Bradwardine, William Heytesbury (ca. 1313-ca. 1372), Richard Kilvington (ca. 1302-1361) y John Dumbleton (ca. 1310-ca. 1349), introdujeron nuevas herramientas filosóficas, lógicas y matemáticas para el estudio de la naturaleza, especialmente de la cinematica a partir de la física aristotélica; pero realizando un análisis más amplio, mediante estudios en los que se distinguieron la cinemática de la dinámica. Así, definieron el movimiento uniforme y el movimiento no uniforme (uniformemente acelerado o disformemente acelerado). En general, sus tratados contienen un enunciado nuevo e interesante: el llamado «teorema de la velocidad media o teorema (regla) de Merton», que afecta a un movimiento uniformemente acelerado, cuya velocidad depende del tiempo [$v(t) = at + b$, donde «a» representa la aceleración y «b» la velocidad inicial del móvil, una función afín]. El teorema enuncia que el recorrido del móvil en el tiempo t con movimiento uniformemente acelerado (MRUA) es el mismo que el correspondiente a un movimiento uniforme (MRU) con la velocidad media del uniformemente acelerado. Expresado de otro modo: el espacio recorrido por un cuerpo con MRUA en un intervalo de tiempo

dado sería el mismo que recorriera con MRU de velocidad igual a la media de las velocidades extremas del MRUA (en efecto, como el doble de la aceleración por el espacio en un MRUA equivale a la diferencia de cuadrados de las velocidades extremas, siendo la diferencia de esas velocidades el producto de la aceleración por el tiempo, el espacio recorrido en el MRUA responde al producto de la semisuma de las velocidades extremas por el tiempo).

Sus trabajos fueron conocidos y discutidos en París por autores como Alberto de Sajonia (m. 1390), quien realizó el estudio cinemático del movimiento acelerado, Juan Buridan, o Nicolás de Oresme; y sus ideas se difundieron en las universidades de toda la Europa hasta el Renacimiento, donde la inmensa mayoría de sus tratados fueron publicados.

Debemos en particular a Thomás Bradwardine y Nicolás de Oresme una extensión de la teoría euclidiana de las proporciones, que será utilizada, por ejemplo, por Johannes Kepler para fundar los logaritmos.

Metodología. El desarrollo de la lógica y de la perspectiva globalizadora e inclusiva de la física, limando las fronteras de la observación práctica y de la derivación lógica supuso que en los siglos XIII y XIV se desarrollara el método aristotélico en aquellos aspectos que una visión parcial había olvidado, especialmente la concordancia entre la fase inductiva y deductiva del método científico aristotélico. En esta labor destaca el pensamiento franciscano muy pendiente de realizar lecturas de la naturaleza en sus diversas racionalidades (teológico-simbólicas, metafísico-ontológicas y científico-lógicas).

Ya en el siglo XIII Roberto Grosseteste y Roger Bacon confirmarán la validez del modelo inductivo-deductivo aristotélico. El primero utilizó la inducción al problema de los colores espectrales, componiendo los rasgos generales a los fenómenos y el segundo amplió el procedimiento del primero extendiendo el uso de la experimentación activa y afirmando la necesidad de tener un conocimiento de los hechos como base del desarrollo de la ciencia. La utilización del método inductivo que tenía en cuenta (1) la base factual y (2) la inducción de los hechos se completaba (3) con un desarrollo lógico en la evaluación de explicaciones rivales. Grosseteste utilizará el método del *modus tollens* ([(p q) ∧ q)] p) –usado en matemáticas desde Euclides– en el argumento deductivo de la

explicación científica (que es lo original). Este uso no es otra cosa que recurrir al método de falsación para sostener una hipótesis (él la usó en el estudio de la generación del calor). Esta metodología la usará más tarde Juan Buridan para falsar una hipótesis aristotélica del movimiento de los proyectiles. No podemos olvidar la ya explicada «navaja ockhamiana» a la hora de determinar la predilección entre explicaciones rivales en virtud de la «economía de pensamiento».

El recurso de la distinción filosófica y lógica en la ciencia afectará también al grado cognoscitivo de la ciencia. Un ejemplo clásico explicado desde la historia de la ciencia es el principio aristotélico de la verdad necesaria de los primeros principios evidentes de la ciencia. Al respecto, Duns Escoto no niega que la experiencia sensible sea origen de enunciación de primeros principios, como sostenía Aristóteles, pero sigue afirmando que su origen no equivale a su justificación desde la categoría de verdad necesaria. Para Escoto las uniones disposicionales de los fenómenos no llevan en sí a la verdad necesaria, pues la generalización de experiencias contingentes nos lleva a una conclusión igualmente contingente. Las verdades necesarias si se encuentran residen en generalizaciones que nacen de los primeros principios y sus consecuencias deductivas. Por su parte, Nicolás de Autrecourt (1299-1369) es más restrictivo en el asunto que Duns Escoto y restringe las verdades necesarias de la ciencia a los juicios que se ajustan («se conforman») al principio de no-contradicción, negando cualquier valor a las verdades establecidas por generalización inductiva y la posibilidad de un conocimiento necesario originado a partir de relaciones causales, de modo que del conocimiento de las causas no se deriva un conocimiento de los efectos.

b) La cosmología

La cosmología es un ejemplo del despuntar de la nueva ciencia, teniendo como primer objetivo combatir la astrología. Esto muestra, de nuevo, que la mera curiosidad no lleva al conocimiento científico, sino la motivación del hombre quien se sabe situado en el cosmos, en este caso en el cosmos creado. Si nos fijamos en el siglo XIII en los extractos del *Hexaëmeron* podemos ver que estos se apoyaban en conocimientos astronómicos bastante técnicos que comportaban la desestimación de la astrología, fundada sobre dos argumentos principales: (1) la imposibili-

dad de llegar a una precisión suficiente de los cálculos astronómicos que justificaban las interpretaciones astrológicas; (2) la superioridad del alma racional que, por el ejercicio del libre albedrío, permite resistir a la influencia astral. Esta posición lo vemos en los diversos autores del siglo XIII, sea desde una perspectiva apegada a la mirada más científica como Roberto Grosseteste, sea desde una mirada más teológica como es el caso de san Buenaventura. Junto a la visión de un contexto cosmológico ajustado a la nueva racionalidad filosófica y la lectura teológica implícita, el desarrollo de la astronomía venía dado, también, por necesidades no solo teóricas, como la revisión de la cosmología platónica y neoplatónica basada en el *Timeo* a la luz de la filosofía física aristotélica; sino, a su vez, por motivos más prácticos, como la navegación de altura guiada por los astros o la necesidad de ajustar el calendario.

En este sentido, la cosmología de los siglos XIII y XIV, en virtud de la extensión de la perspectiva de la ciencia media, combinará los elementos matemáticos con los físicos ayudados, a su vez, por las innovaciones de las técnicas astronómicas aprendidas del mundo árabe, como es el uso del astrolabio. Su perspectiva viene determinada por la gran explosión de estudios astronómicos del siglo XIII, nacidos de la ya mencionada accesibilidad de la totalidad del *corpus* de autores como Aristóteles, Euclides o Ptolomeo. La lectura de estos textos provocó el desarrollo de diversos estudios: como los de Alejandro Neckam (1157-1217) sobre los elementos y los cuerpos celestes; los estudios sobre la luz como primera forma corpórea y el estudio de la naturaleza de las estrellas y de las esferas celestes de Roberto Grosseteste; estudios retomados sobre la luz y el mundo físico en Roger Bacon; el análisis de Alberto Magno sobre la naturaleza de los cuerpos celestes; las reflexiones de Santo Tomás de Aquino sobre lo estudiado por su maestro Alberto y los relativos al mundo y a la materia. Autores a los que se le añaden otros como los enciclopedistas Bartolomé Ánglico (m. 1272), Restoro de Arezzo y el humanista Brunetto Latini (ca. 1220-1294), o la visión del cielo y el mundo de Dante (1265-1321), quien había elogiado al anterior, pese a ubicarlo en el infierno.

La necesidad de explicar la física desde la metodología que incluye el razonamiento lógico y la matemática provoca que los autores mencionados con anterioridad en el apartado de la matemáticas profundizaran

en la astronomía. Es el caso del tratado *De sphaera* de Juan Sacromento o el anónimo *Theorica planetarum*, donde aparece la teoría solar de Hiparco y la lunar de Ptolomeo. El estudio de la dinámica terrestre y celeste llevaron a afirmaciones realmente innovadoras. Es el caso de Oresme que, en *Les gloses du traité du ciel et du monde* argumenta la relatividad de las direcciones armonizando la teoría pitagórico-platónica de la gravedad con el espacio infinito, lo que le lleva a prescindir de un centro fijo del universo referencial a los movimientos y de direcciones absolutas para el movimiento natural de los elementos («arriba» y «abajo» en el orden aristotélico), permitiéndole argumentar que el movimiento giratorio de los cielos no precisaba de la estabilidad de la Tierra en su posición central.

En este sentido destaca la hipótesis oresmiana del movimiento de la tierra sobre sí misma en veinticuatro horas. Para la escolástica aristotélica la Tierra era una esfera inmensa que gira de Oriente a Occidente arrastrando las estrellas fijas; así como las órbitas de los planetas y del Sol que están en el interior y a diferentes distancias del centro, están movidas por el movimiento diurno («movimiento periódico»). Los planetas, la luna y el sol se desplazan con relación a la esfera de estrellas fijas en sentido inverso al movimiento diurno, según un eje inclinado con relación al de los polos celestes. En el centro de este sistema de esferas y de círculos homocéntricos, la Tierra quedaba necesariamente inmóvil. Esta explicación «salvaba las apariencias» y se correspondía mejor con la observación. Frente a la posición aristotélica, Oresme no pone en duda la forma esférica de la Tierra, ni el geocentrismo, peor su explicación del movimiento diurno incluye la hipótesis de la rotación de la Tierra sobre sí misma en relación al cielo inmóvil. Su propósito es exponer desde su teoría de las distancias la equivalencia de ambas hipótesis, mostrando que sus explicaciones tienen mayor belleza explicativa («bellas persuasiones»), es decir su explicación era más sencilla y perfecta (principio de «economía de pensamiento»).

En este sentido también el pensamiento de la Alquimia jugó un papel de reflexión cosmológica. La alquimia estuvo presente en toda la Edad Media, especialmente a partir de las traducciones árabes, y los comentarios y versiones de la *Tabla de Esmeralda* de Hermes Trismegisto, como la obra *Secretum secretorum* (ca. 1140). La citación de Roger Bacon en

su exposición del *Secretum secretorum* es uno de los comentarios más significativos, debido a la posición relevante del autor en la recepción filosófica de los temas relativos a la alquimia. Bacon reconduce a los aspectos teológico-filosóficos derivados de Dios creador los aforismos específicamente cosmológicos. La reflexión alquímica, compleja y no exenta de filosofía, llevó a cabo en el tiempo la perfección implícita en el acto creador, obrando sobre la materia misma de la creación. La alquimia cristiana presenta una Trinidad peculiar atada a las especulaciones teológico-cosmológicas platónicas (*Timeo*) del siglo XII, en la que junto a Dios padre, *artifex* y el hijo, *sapiencia o exemplar*, le sigue la *materia prima*, asumiendo el papel de nexo que tradicionalmente se otorgaba al principio inmaterial del alma del mundo, atribuido al Espíritu Santo.

Muchas veces pensamos que la reflexión medieval de corte científico, al estar apegada a la explicación de la teología de la creación y apoyada en la filosofía natural, es ajena al desarrollo de la técnica y de los saberes prácticos. Pero el hombre medieval tenía que vivir y sabía de la necesidad de la creación y uso de los instrumentos ideados para la vida práctica y, también, como hemos señalado al hablar de la metodología, del perfeccionamiento de instrumentos de medición empírica. En este sentido, en la baja Edad Media, se desarrollarán diversos instrumentos astronómicos que tienen un componente pedagógico o instrumental. El más célebre es el astrolabio, de origen musulmán, pero, podríamos citar a modo de ejemplo el instrumento de astronomía de los planetas llamado el *equatorium* introducido por Campano de Novara. Este instrumento tenía un desarrollo en el que podemos ver el *equatorium* geométrico, que permitía leer la posición de los planetas, a partir de la reproducción mecánica del sistema geométrico ptolomaico; y el *equatorium* tabular que proporcionaba ayudas mecánicas a los cálculos parciales o totales de las coordenadas permitiendo determinar la posición de los planetas. En este campo destacó la figura del astrónomo Juan de Linières o Lignières (s. XIV), maestro de Juan de Sajonia, quien, a su vez, recuperó para la astronomía las *Tablas alfonsinas*, llegadas a París hacia 1320.

No podemos olvidar las aportaciones ya a finales del siglo XIV del teólogo y matemática Enrique de Langenstein, también conocido como Enrique de Hesse (ca. 1325-1397), profesor en la Sorbonne y en Viena, quien desarrolló sus estudios con el fin de combatir la astrología, en espe-

cial la influencia de los cometas, siguiendo a Nicolás de Oresme en su obra *Quæstio de cometa*. Ni tampoco podemos pasar por alto a Jacopo Dondi, profesor de medicina y de astronomía y relojero, inventó un reloj que marcaba la hora, el día y el mes, así como señalaba las fiestas del año y el recorrido de los planetas, la luna y el sol.

c) La naturaleza

Sabemos que la introducción de Aristóteles supuso un impulso en el estudio de la ciencia. Muchas veces pensamos que ello viene de la mano del estudio y comentario de la *Física* de Aristóteles, pero la verdad es que esta se entendía como el estudio de los cuerpos móviles y de los principios naturales. El estudio de la naturaleza concreta se realiza a partir de los tratados de la biología y la zoología y de la meteorología centrada en lo que hoy designaríamos geografía física, es decir, el estudio de los fenómenos climáticos, atmosféricos, los cometas, terremotos, volcanes… En este aspecto mencionemos el enorme desarrollo que tuvo la geografía y la cartografía. A modo de ejemplo podemos señalar el *Libro de las maravillas del mundo o Viajes de Juan de Mandeville*, el relato contribuyó al desarrollo de la cartografía.

La reflexión física relativa al movimiento y el espacio reconducida a la naturaleza del mundo propició los estudios de la matemática aplicada a la ciencia de los pesos, como es el caso ya en el siglo XII por Gerardo de Cremona y en el siglo XIII por Jordano Nemorario como muestra su obra *Elemanta jordani super demonstrationem ponderum*, una obra que tendrá una gran repercusión en los mecánicos renacentistas.

Otro de los campos fundamentales en torno a esta hibridación de estudios matemáticos, y de filosofía natural es la óptica. El tratado de la óptica es trabajada como todas las ciencias de la naturaleza por los musulmanes a partir de los estudios de los atomistas (Epicuro y Lucrecio) y las revisiones de Aristóteles y Galeno, desde la base de la geometría de Euclides y Ptolomeo. Los cristianos, especialmente los pensadores franciscanos oxonienses estudiaron la óptica: la *Optica* de Roberto Grosseteste, el estudio sobre *La perspectiva* (parte V) del *Opus maius* y el tratado *De multiplicatio specierum* de Roger Bacon, la *Perspectiva* (1270) de Vitelo (o Witelo), y la *Perspectiva communis* de John Pecham. Estudios, por otra parte vinculados a un propósito, también, práctico, pues

todos ellos (menos el de Roberto Grosseteste) aparecen relacionados con la corte papal de Viterbo en un momento de resurgimiento de la pintura monumental en Roma. Su tratamiento matemático, físico y teológico son el ejemplo de las ciencias medias. Supusieron un avance metodológico por la síntesis físico-matemática y por la búsqueda de un algoritmo cualitativo de refracción, ya trabajado por Ptolomeo (la ley en su forma bisenoidal no llegará hasta Snellius, 1580-1626) y el estudio del arco iris, completado por el trabajo de Teodorico (Dietrich) de Freiberg en su *De iride et radialibus impressionibus.* El estudio de la perspectiva óptica será decisiva en el desarrollo de la pintura renacentista y en la filosofía. Efectivamente la «perspectiva» supone la inclusión de la posibilidad de profundidad en el espacio más allá del horizonte; posible, también a partir de la idea de omnipotencia divina y fundamental en la configuración de una mentalidad capaz de ir más allá del horizonte vislumbrado en el Finisterre en la conquista de nuevas rutas para Oriente y el consecuente descubrimiento del Nuevo Mundo. Por otra parte, el estudio de la óptica influyó en el mencionado desarrollo de la metodología experimental.

Importante, también, será el estudio de la alquimia. Los traductores de la alquimia árabe muchas veces eran los mismos que vertieron al latín para las escuelas los nuevos textos de filosofía, de medicina y de astronomía (Roberto de Chester, Gerardo de Cremona…). La alquimia se presentaba como un saber complejo ligado también al trabajo dentro del laboratorio. La alquimia supo aunar el interés de las prácticas de producción del oro artificial (también gemas y otros materiales preciosos), con el desarrollo de una reflexión teórica, que versó esencialmente sobre la relación entre la multiplicidad de las materias y la unicidad de la materia, la práctica de laboratorio vino en efecto unido a temáticas neoplatónicas y hermético-estoicas, reconociendo en la materia antes de las transformaciones metalúrgico el principio mismo del *physis*.

Aunque nos quedan muchas cosas por mencionar, es necesario recordar, por último, la medicina. La medicina se vio enriquecida por la tradición salernitana y la llegada de los textos venidos de oriente (textos bizantinos y árabes, que visualizaron las enseñanzas de Aristóteles, Galeno, Averroes y Avicena). Pero, sobre todo, se benefició de la inclusión de sus estudios en la estructura universitaria (Nápoles, Palermo, Montpe-

llier), donde surgen tratados médicos que no repiten las enseñanzas de las fuentes mencionadas.

Cirujanos del siglo XIII como Bruno de Longobucco, quien escribió la *Chirurgia magna*, e la *Chirurgia parva o minor*. Teodorico de Borgognoni (1206-1298), Rolando de Parma, autor de una obra que se conocerá como *Rolandina* (*Libellus de Chirurgia*), o Guillermo de Saliceto (1210-1277), son impulsores de esta renovación, de entre los que destaca Tadeo Alderotti también conocido como Tadeo Florentino (1215-1295), de gran importancia en la renovación médica del siglo XVI, quien introduce la metodología causal aristotélica en el estudio de los síntomas y enfermedades médicas.

Dentro de la escuela francesa de Montpellier cabe citar a Arnaldo de Villanova, conocedor no solo de la teología, sino de la medicina y la alquimia, médico de Pedro III, Jaime II y don Fadrique de Sicilia y autor del gran tratado enciclopédico de medicina *Breviarium practicae*. Su pensamiento reúne teoría y práctica, realizando una lectura crítica del pensamiento de galeno y Avicena, basado en la constatación empírica, siguiendo así las indicaciones de la práctica médica de Hipócrates. Destaca también Guy de Chauliac (1290-1368), formado en la Escuela de Montpellier en Francia, fue un gran cirujano. Médico personal del Papa Clemente VI tuvo que afrontar el desafío de luchar contra la peste negra en Aviñón que se había cobrado la vida de 12.000 personas en los dos primeros meses. Como medida preventiva ante la peste, rodeó al Pontífice con antorchas y le ordenó que no recibiera visitas. Entre algunos de los remedios recomendó practicar sangrías y la apertura de los bubones, madurados con emplasto de higo y almendros, provocando así una flebotomía con el fin de realizar una hemorragia controlada. Su descripción de la enfermedad fue minuciosa, pues él mismo la padeció, combatiéndola con líquido, higos, cebollas y levaduras. La descripción de la peste, junto a la de otras acciones como operaciones de cataratas, reducción de fracturas y uso de sustancias narcotizantes, así como estudios de anatomía, cirugía, patología y terapéutica fueron vertidas en su obra *Chirurgia magna* (1363), que fue el tratado de referencia hasta el siglo XVII.

El desarrollo de la teorización (si bien desde la práctica y la observación) de la medicina, pero sobre todo las razones éticas que se derivaban de la exclaustración de la práctica médica y farmacéutica que podía dar lugar a inmorales beneficios, provocó la separación de la medicina y la farmacia y de la práctica de los médicos y de los especieros o boticarios, hecho que se refleja en la separación oficial promulgada por Federico II en el año 1224.

Dentro del análisis de la ciencia empírica, es significativa la teoría del *impetus*. Su análisis nos ayudará a comprender mejor el desarrollo en sí y la significación de la ciencia de la baja Edad Media.

2.2. El despuntar de la ciencia empírica en el siglo XIV: la teoría del *impetus*

A lo largo del siglo XIV se llevaron a cabo indagaciones que se fijaban en una serie de procesos naturales cuyo estudio contribuyó a poner en crisis el «paradigma aristotélico» –en esas indagaciones, y por eso son relevantes, se rozaban o bordeaban auténticas «anomalías» (sea dicho en el vocabulario de Thomas S. Kuhn)[4] de esta tradicional configuración de la ciencia física–. Estas investigaciones surgieron en buena medida en la estela del ockhamismo pues en este ambiente en la medida en que se liberaba a la «razón» del férreo yugo de la fe se alentaba a los curiosos a volcar sus esfuerzos en el conocimiento de la naturaleza; la posición de Guillermo de Ockham, en definitiva, impulsó la investigación empírica y dio alas a la observación concreta de los sucesos.

Los físicos de este momento rechazaron una serie de aspectos de la explicación aristotélica del «movimiento local». Muchas de las averiguaciones emprendidas tenían que ver con el movimiento de los «proyectiles». Según el aristotelismo la continuidad del movimiento exige la acción constante y por contacto de su motor, ahora bien: precisamente en el movimiento proyectivo (por ejemplo, cuando mi mano o una catapulta lanzan una piedra hacia un Castillo, o un arco dispara una flecha hacia un enemigo) el motor (la causa proyectora) y el móvil se separan y, sin embargo, el movimiento continúa un trecho antes de cesar. Los

[4] Una «anomalía» es fenómeno que delata un problema que no resulta planteable ni explicable dentro de un paradigma científico históricamente determinado.

aristotélicos sostenían que en estos casos era el aire el que empujaba el proyectil –una piedra, por ejemplo– cuando la causa proyectora –la mano– ha cesado su contacto con él. Sin embargo, precisamente esta explicación fue puesta en duda por los físicos del siglo XIV.

Nos referiremos principalmente a la figura de Juan Buridan (nacido a finales del siglo XIII, murió en 1358). A él se debe la denominada «teoría del *ímpetus*» –en la que se cumplía el abandono de la explicación aristotélica referida al movimiento de los proyectiles–. Buridan suprime la cláusula según la cual la acción causal del motor sobre el móvil tiene que operar por contacto. ¿Por qué continúa entonces el movimiento del proyectil? Porque –nos dice– la causa motriz (la mano, en el ejemplo anterior) imprime un determinado impulso (*impetus*) al móvil que lo mantiene en movimiento hasta que, cuando cesa, el móvil cae; así Buridan niega la necesidad del contacto (primer precedente contra el aristotelismo de la acción dinámica a distancia) aunque mantiene que la causa motriz debe actuar constantemente (algo que será también discutido por la física posterior, pues sin esa discusión hubiese sido imposible formular el principio de inercia, primer principio fundamental de la Dinámica en los *Principia* newtonianos, anticipado por Galileo y por Descartes –si bien es cierto que Galileo, en su juventud, aceptó las tesis de Buridan)–. El siguiente texto expone lo que estamos señalando:

> «¿Por qué se mueve un proyectil? La ciencia antigua partía de un principio, según el cual en un movimiento el motor debe estar actuando siempre e inmediatamente sobre el móvil. Si cesa el motor, desaparece el movimiento. Podemos representárnoslo como un caballo tirando de un carro. Se para el caballo, se para el carro. Y si en el momento de pararse el caballo el carro ejerce cierto impulso sobre el caballo, ello constituye un fenómeno marginal, que se deberá explicar sin que se menoscabe el anterior principio.
>
> ¿Qué ocurre con un proyectil, una flecha, por ejemplo, una vez separada del cuerpo que la lanza? El medio en el que se mueve debe desempeñar la función de motor. Y ello puede realizarse de dos maneras:
>
> 1. El aire es comprimido delante del móvil y se desplaza a ocupar la parte posterior del mismo, originando una turbulencia que confiere al medio propiedades elásticas, impeliendo a la flecha (Platón, *Timeo*).

2. El motor proporciona la cualidad motriz al aire que está en contacto con la flecha, esta parte a la contigua y así sucesivamente (Aristóteles, *Física*). El movimiento cesaba por un paulatino debilitamiento de la fuerza»[5].

Buridan refuta estos supuestos y pretende que el motor transmite un impulso (a la postre fuerza por tiempo) al móvil (no al medio), el cual recibe el nombre de *impetus*. El motor comunica al móvil una cualidad desplegada como propia, y manteniendo la velocidad impresa en su dirección. Cuanto mayor sea la masa y la velocidad del cuerpo (cantidad de movimiento: masa por velocidad) mayor es el *impetus* (impulso igual a variación de cantidad de movimiento). Y menor, cuanto mayor sea la resistencia que se le opone. Los tres datos determinan la fuerza del motor, y el tercero (la resistencia) da cuenta de la extinción del movimiento. Con ello Buridan explica todo cambio de lugar.

¿Qué balance cabe hacer, en definitiva, de las obras de Juan Buridan? Por ejemplo, este: «La importancia de la teoría del *impetus* reseñada por Buridan radica en que se desprende de consideraciones teológicas y se aplica a todo tipo de movimientos, como una especie de ley general de la dinámica, y en que se ha venido considerando un claro antecedente de las leyes del movimiento en la ciencia moderna. Aunque este último juicio ha sido firmemente criticado, no por ello dejan de advertirse conceptos que pudieron abrir las mentes hacia la idea de inercia y de cantidad de movimiento»[6].

Además de la hipótesis del *impetus* en este momento se llevaron a cabo interesantes estudios del movimiento uniformemente acelerado (un fenómeno obviado, relegado, marginado por el «paradigma aristotélico»). En este punto destaca la figura de Nicolás de Oresme (1320-1382). Sobre él puede decirse lo siguiente: «Oresme no sólo trata la representación del movimiento o la variación de las velocidades, sino que en la tercera parte del *Tractatus de configurationibus qualitatum et motuum* aborda la *quantitas velocitatis* o la medida (mensura) de la velocidad … Cuando se trata de un movimiento uniformemente disforme (uniformemente acelerado), como sería el de la caída de un grave, aplica una regla que Pierre

[5] Carlos Mínguez Pérez, *De Ockham a Newton: la formación de la ciencia moderna*, ed. Cincel, Madrid 1986, pp. 53-54.

[6] Ibíd., p. 56.

Duham denomina *regla de Oresme* … aplicada al movimiento diría: el espacio recorrido con un movimiento uniformemente variado es igual al recorrido con un movimiento uniforme de la misma duración, teniendo por velocidad la que alcanzase el primero en su instante medio. Tendríamos, pues, la proposición del movimiento uniformemente variado de Galileo … Pero tengamos bien en cuenta que Oresme no explicita esta fórmula, ni presenta la anterior proposición del movimiento uniformemente acelerado. ¿Acaso la intuyó? Aunque todavía no diera con ella, estamos ante el umbral de la ciencia moderna»[7].

Sucede entonces –y sea dicho como conclusión– que en el siglo XIV fijándose los investigadores en pequeños detalles marginados por el paradigma científico en vigor poco a poco fueron colocándose las primeras piedras desde las cuales, más tarde, pudo alzarse el imponente edificio de la ciencia físico-matemática moderna. Estamos, pues, en la antesala de la revolución científica, protagonizada en el Renacimiento por personajes no menos audaces que Buridan y Oresme.

[7] Ibíd., pp. 59-60.

TEXTOS

1. MARSILIO DE PADUA

(…) Descubrir esta ley [humana] tomada materialmente y según su tercer significado, a saber, como ciencia de lo justo y lo útil civil, es competencia de cualquier ciudadano, si bien esta indagación se puede hacer y llevar a cabo a partir de la observación de los que tienen posibilidad de dedicarse a ello, de los ancianos y expertos en las cosas prácticas, llamados sabios, mejor que desde su consideración por quienes ejercen oficios mecánicos, con los que tienen que trabajar para procurarse lo necesario para la vida. Pero, como el conocimiento y el descubrimiento verdadero de lo justo y lo útil, y de sus opuestos, no es ley según su último y específico significado, el de constituir la regla de los actos humanos civiles, mientras no se emita un precepto coactivo para su obediencia, o no sea promulgada bajo tal forma de precepto por aquél con cuya autoridad deben y pueden ser castigados los transgresores, es preciso especificar quién o quiénes tienen autoridad para emitir tal precepto y para castigar a sus transgresores. Lo que equivale a indagar quién es el legislador o autor de la ley.

(…) El legislador o la causa eficiente primera y propia de la ley es el pueblo, o sea, el conjunto de los ciudadanos, o la parte prevalente de él, por su elección y voluntad expresada de palabra en la asamblea general de los ciudadanos, al imponer o determinar algo que hacer u omitir acerca de los actos humanos civiles bajo pena o castigo temporal. Entiendo la parte prevalente, tomando en consideración la cantidad y la calidad de las personas en esa comunidad para la cual se promulga la ley, ya lo hagan los ciudadanos en conjunto o directamente su parte prevalente, o lo hayan encomendado hacer a una o más personas, que no son ni pueden ser propiamente el legislador, sino sólo con relación a algo por cierto periodo de tiempo, y de acuerdo con la autoridad del legislador. Y, por consiguiente, digo que las leyes y cualquier otra cosa establecida por elección deben obtener necesariamente la aprobación de esa misma autoridad primera, no de otra.

El defensor de la paz, I, XII, 2-3.

2. GUILLERMO DE OCKHAM

Hay todavía otro argumento para probar que el papa no tiene plenitud de poder en las cosas temporales. Cristo –que, aunque como Dios era dueño y juez de todas las cosas, tenía la omnímoda plenitud de poder sobre ellas– no tuvo, sin embargo, como hombre pasible y mortal, tal plenitud de poder y no podría hacer todas estas cosas sin una entrega de poder a Él de Dios Padre. Él mismo afirmó que su reino no era de este mundo. También negó que fuera juez y partidor de herencias «Maestro –le dijo uno–, di a mi hermano que reparta la herencia conmigo. Él le respondió: hombre, ¿quién me ha constituido juez o repartidor entre vosotros?» Y, cuando los judíos quisieron arrebatarlo y hacerlo rey, huyó al monte. Dijo de sí mismo: «El hijo del hombre no ha venido a ser».

De todas estas y otras muchísimas palabras se desprende que Cristo no solo asumió los defectos de nuestro cuerpo, sino también la falta de dominio y de propiedad particular de reinos y ciudades, residencias, tesoros, propiedades y jurisdicciones seculares. No menos se ha de admirar el que, pudiendo –en cuanto Dios y por naturaleza divina– tener el supremo dominio de tales cosas y ser juez supremo de todas, careciese de las mismas según la naturaleza humana. Y el que, pudiendo ser impasible e inmortal y ser igual al Padre por su naturaleza divina, fuese pasible y mortal y menor que el Padre por su naturaleza humana, sufriese hambre, sed y demás afecciones corporales. Tan ajenas son todas estas cosas a la naturaleza divina como la carencia misma de los bienes temporales. Y así como los argumentos que afirman que Cristo es Dios y *ab aeterno*, creador y autor e igual al Padre se han de entender de Cristo según su divinidad, de misma manera los argumentos que afirman que Cristo fue rey y señor de todas las cosas se han de entender de Cristo según su divinidad y no según su humanidad, por la que fue hombre pasible y mortal. Si, en consecuencia, Cristo quiso renunciar a tal plenitud de poder durante el tiempo en que vino a servir y no a ser servido, se sigue que no concedió tal plenitud de poder al papa, su vicario.

Sobre el gobierno tiránico del papa de la paz, II, 9

EJERCICIOS DE AUTOEVALUACIÓN

1. Resuma los principios del pensamiento político elaborado en la Corte Francesa a comienzos del siglo XIV.
2. Exponga las principales ideas que convierten a Marsilio de Padua un autor diferente en el pensamiento político medieval.
3. Explique la continuidad de Guillermo de Ockham con el dualismo y la llamada «vía media» y los aspectos más originales de su obra política.
4. ¿Cómo piensas que pudo afectar la teoría de la omnipotencia divina y la interpretación del relato del *Génesis* en el desarrollo de la teoría matemática y astronómica?

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Traducciones en español

DANTE, *Monarquía*, ed. de L. Robles Carcedo y L. Frayle Delgado, Tecnos, Madrid 1992.

—, *Oraciones y meditaciones*, versión española realizada por Julián Alameda, Rialp, Madrid 1966.

ESCRITOS DE LA CORTE FRANCESA, en BAYONA, Bernardo; SOUZA, José A. (eds.), *Iglesia y Estado: Teorías políticas y relaciones de poder en tiempos de Bonifacio VIII y Juan XXII*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza 2016: «Antes de que hubiera clérigos» (77-91); «El rey pacífico» (126-169); «Las dos partes en disputa sobre la cuestión» (171-222).

GUILLERMO DE OCKHAM, *Sobre el gobierno tiránico del Papa*, trad. P. Rodríguez Santidrián, Tecnos, Madrid 1992.

—, *Obra Política I*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1992: «Ocho cuestiones sobre la potestad del Papa», traducido por Primitivo Mariño (1-244); «Si el príncipe puede… recibir bienes eclesiásticos aun contra la voluntad del papa» (245-298); «Consulta sobre causa matrimonial» (299-311).

MARSILIO DE PADUA, *El defensor de la paz*, Tecnos, Madrid 1987.

—, *El defensor menor* y la *Transferencia del Imperio*, en BAYONA, Bernardo; ROCHE, Pedro (eds.), *Sobre el poder del Imperio y del Papa*, Biblioteca Nueva, Madrid 2005.

Manuales

Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía, vol. 2: De la Escolástica al empirismo*, Ariel, Barcelona 2011. VIII. Ockham VI: 90-98; XI. Marsilio de Padua: 132-141.

Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, 1989 (2ª ed.). La filosofía del siglo xiv: 549-664.

León Florido, Francisco, *Historia del Pensamiento Clásico y Medieval*, Escolar y Mayo, Madrid 2012. La escolástica crítica del siglo xiv: 349-377. Filosofía y ciencia al final de la Edad Media: 379-394.

Martínez Lorca, Andrés, *Introducción a la filosofía medieval,* Alianza, Madrid 2011. En la crisis de la teocracia medieval. El aristotelismo político desde Tomás de Aquino a Marsilio de Padua: 143-171.

Merino, José, *Historia de la filosofía medieval*, BAC, Madrid 2001. Ética y política de Ockham: 309-313.

Prieto, Fernando, *Historia de las ideas y de las formas políticas*. Tomo III. Edad Media, Unión editorial, Madrid, 1998. Monarquía francesa. Dante. Ockham. Marsilio de Padua: 257-314.

Ramón Guerrero, Rafael, *Historia de la filosofía medieval*, Akal, Madrid 2002. Averroísmo e ideas políticas en el siglo XIV: 233-238. La lógica y la ciencia en el siglo xiv: 238-244.

Reale, Giovanni; Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona 2004 (3ª ed.). Siglo xiv: 530-573. Especialmente: Juan de París. Dante. Marsilio de Padua. Wyclif. Hus: 552-557.

Sabine, George H.: *Historia de la teoría política,* F.C.E., México 2006. Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII. Marsilio de Padua y Guillermo de Occam: 216-232.

Saranyana, Josep-Ignasi, *Breve historia de la filosofía medieval*, Eunsa, Barañain (Navarra) 2001. La filosofía política bajomedieval: 119-122. El siglo xiv: 123-141.

—, *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*, Eunsa, Barañain (Navarra) 2007 (2ª ed., aumentada y revisada). Los orígenes de la Nueva Vía: 371-416.

Touchard, Jean: *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid, 2006. Cap. IV. La edad media: El poder pontif cio entre los antiguos y los nuevos poderes

(Siglos XI-XIII) y Cap. V. El ocaso de la Edad Media (siglos XIV y XV): 124-196.

Literatura secundaria en español

ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier, *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, Universidad de Valencia y Universidad de Granada, Granada 2005.

BAYONA, Bernardo, *Religión y poder. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del poder?,* Biblioteca Nueva-Prensas de la Universidad de Zaragoza, Madrid-Zaragoza 2007.

— *El origen del Estado laico desde la Edad Media,* Tecnos, Madrid 2009.

BLACK, Anthony, *El pensamiento político en Europa, 1250-1450,* Cambridge University Press, Cambridge1996.

CROMBIE, Alistair Cameron, *Historia de la ciencia. De San Agustín a Galileo. 1, La ciencia en la Edad Media: siglos V al XIII*, Alianza, Madrid 1985 (5ª ed.).

—, *Historia de la ciencia. De San Agustín a Galileo. 2, La ciencia en la baja Edad Media y comienzos de la Edad Moderna, siglos XIII al XVII*, Alianza, Madrid 1985 (5ª ed.).

GIERKE, Otto, *Teorías políticas de la Edad Media*, C.E.P.C., Madrid, 1995.

LÁZARO, Manuel; LEÓN, Francisco; y BELTRÁ, Isabel Mª (eds.), *Pensar la Edad Media cristiana: la querella del Imperio y el pensamiento político XIV-XV… (y otros estudios),* Editorial Sindéresis, Madrid-Porto, 2016.

LLAMAS, Vicente, «Experiencia, especie y luz sesgada: Roger Bacon», *Carthaginensia*, 32 (2016) 305-363.

MIETHKE, Jürgen, *Las ideas políticas de la Edad Media*, Biblos, Buenos Aires 1993.

PEÑA EGUREN, Esteban, *La filosofía política de Guillermo de Ockham*, Encuentro Ed., Madrid 2004.

ROCHE, Pedro (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Fundación Ramón Arceces, 2010: http://sgfm.elcorteingles.es/SGFM/FRA/recursos/doc/Libros/20644496 95_1592010124532.pdf

ULMANN, Walter, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Alianza, Madrid 1985.

—, Historia del Pensamiento Político en la Edad Media, Ariel, Barcelona 1997.

Uña, Agustín, *La filosofía del siglo xiv. Contexto cultural de Walter Burley*, Real Monasterio de El Escorial, Madrid 1978.
Verdú, Ignacio, *Tomás Bradwardine. El problema de la libertad*, Eunsa, Pamplona 2001.
Vernet, Juan, *Estudios sobre historia de la ciencia medieval*, Universidad Autónoma de Barcelona (Facultad de Filosofía y Letras), Bellaterra 1979.

Glosario

Manuel Lázaro Pulido

Señalamos algunos términos que consideramos importantes en el desarrollo de la argumentación del manual, conscientes de que muchos se dejan fuera y deberían estar presentes.

Acto. (Del lat. *actus*). Significa lo que es perfecto y acabado. Se opone a potencia. «Acto entitativo» es el acto por el cual una cosa tiene su propia existencia. «Acto primero» es aquel que da su forma y su actualidad a una sustancia. «Acto segundo», es aquel que da su forma y su actualidad a una operación o a un accidente. «Acto puro» es el que no tiene nada de potencial, por ejemplo, Dios es acto puro. Se utiliza también el término «actual» (*actualis*) que en lenguaje teológico se unía a gracia (gracia actual) para designar aquello que ayuda a actuar, frente a la gracia habitual. En terminología escolástica designaba «lo que está en acto», es decir, lo que existe en realidad, en contraposición con lo que está en potencia: *ens actuale*. En el mismo campo tenemos «actualidad» (*actualis*) que significa lo que está en acto, en realidad, la existencia. Lo que está en acto es lo que está actualmente (*actualiter*). Para los filósofos aristotélicos lo que confiere la actualidad es la forma.

Adnichilatio (adnihilatio o annihilatio). Este término es clásico en la filosofía y la teología de la mística especulativa renana. Lo hemos traducido en el texto del manual con el neologismo propio «adnihilada», se podría traducir por la perífrasis latina, usada por Lutero posteriormente de «*redactio in nihilo*», que supone destruir y aniquilar, anonadar. En la mística del barroco se utilizarán los términos de «anodadamiento» o «aniquilación». Es la evolución de un término presente en los siglos XII y XIII, y que en Pedro de Juan Olivi y el Maestro Eckhart implican la vacuidad ante la nada.

Categoremático. (Del lat. mediev. *categorematicus*, der. de categorema '*categorema*'). «Categorema» se refiere a los términos que expresan las categorías (*praedicamenta*). El término viene del griego *Ketegoreîn* que significa enunciar en cuanto está junto a un supuesto que le impone de forma absoluta su significado. De ahí, que referido a una palabra suponga que tiene sentido por sí misma.

Categorías. (Del lat. tardío *categoria*, y este del gr. *katêgoría*). El término «categorías» en latín también se expresa con el de «predicamentos». En plural designa normalmente las categorías aristotélicas, que adopta el significado general de aquello que puede decirse en general y de forma común de una realidad o de un sujeto, es decir lo que se puede predicar de un sujeto que tiene un predicado. Podemos preguntarnos qué es una cosa «X». La respuesta dará como resultado la categoría esencial de «esencia» (*ti esti*), que en Aristóteles se identifica con la sustancia (*ousia*). Esta es la categoría fundamental, pues es la que permite que las otras categorías califiquen las realidades existentes.

Cogitativo. De «cogitar» (Del lat. *cogitare*). En lenguaje escolástico implica una actividad del pensamiento, es decir, la actividad que acompaña el pensamiento. Es, pues, una actividad cerebral, que en el peripatetismo asegura la abstracción. El acto cogitativo es el de la *cogitatio* que es la actividad que sigue al curso del razonamiento. Puede ser una actividad apegada a la voluntad (*cogitatio volitiva*) o a la sensibilidad (*cogitatio sensitiva* o *animalis*).

Cognición o *conocimiento*. (Del lat. *cognitio*). Es el conocimiento, la acción de conocer. Puede ser *cognitio intuitiva*, que supone una visión clara y la presencia del objeto; *cognitio abstractiva*, que es el conocimiento de las cosas que no está presente; *cognitio quidditativa*, que permite conocer todos los predicados. En cuanto al tipo de conocimiento puede referirnos a un conocimiento puro (*cognitio speculativa*), o tender a la acción (*cognitio practica*). Puede también en cuanto a su claridad en nosotros ser un conocimiento claro y distinto (*cognitio distincta, clara*), o ser confusa (*cognitio confusa*).

Concausa. Aquella que junto a otra, causa un efecto, siendo así una causa, frecuentemente entendida como causa segunda.

Concepto (Del lat. *conceptus*). El término latino designa «concepción» o «pensamiento», este en un sentido postclásico y dentro del latín cristiano. En lenguaje escolástico –entendido como concepto en el sentido de elemento del conocimiento de la realidad– podemos hablar de un *conceptus proprius ex propriis* que es aquel directo que no tiene la ayuda de un símbolo (*stricte propius*), y de *conceptus proprius ex communibus*, de aquel que se ayuda de un símbolo.

Ente (Del lat. *ens, entis* 'ser'). Tomás de Aquino señala que el ente significa de modo principal la cosa que es en cuanto que tiene ser (cf. «ser»).

Entelequia (Del lat. tardío *entelechia*, y este del gr. *entelécheia*). Término identificado con acto y forma, en Aristóteles implica el «ser en acto». Una cosa se dice entelequia (en acto) cuando está plenamente realizada o realizándose, por lo que se opone a lo que está en potencia, al «ser en potencia». En este sentido implica la actualidad o perfección que resulta de una actualización.

Especie (Del lat. *species*). Desde el punto de vista filosófico escolástico designa la imagen que representa un objeto, aquella imagen o concepto mediante la cual una realidad extramental se forma en el sentido o en el intelecto. Así tenemos que puede ser la percepción y representación de un objeto (*species expressa*), o una cualidad del objeto que invita a ser conocida (*species impressa*). El peripatetismo entiende que los objetos extramentales (exteriores a nosotros) envían las «especies» que se asemejan y que los sentidos llevan al intelecto que los recibe, se habla entonces de «especies intencionales» (*species intentionales*). Cuando son concebidas por el espíritu, por el intelecto reciben el nombre de «especies inteligibles» (*species inteligibles*). También aparece referido a los universales (*species universales*). Por otra parte, en lenguaje teológico se habla de «especies» (*species*) a la apariencia material del sacramento: el pan y el vino en el sacramento de la eucaristía.

Esencia (Del lat. *essentia*, y este calco del gr. *ousía*). La esencia es la misma cosa que responde a la cuestión *quid* (qué). En Aristóteles es lo que es una cosa, su «*ti esti*». Para el Estagirita no existe demostración de la esencia, sino solo definición. Es, pues, el hecho por el cual una cosa es lo que es. En Avicena se habla del ser de la esencia (en latín *esse*

essentiae) como un modo de ser de la esencia en la separación eidética, lo que motiva en los avicenistas latinos es que sea indiferente: no es ni particular, ni universal. Por otra parte, el mismo término griego de *ousía*, se entiende como sustancia (cf. «sustancia»).

Fantasma (Del lat. *phantasma*, y este del gr. *phántasma*). Designa las imágenes sensibles impresas en la fantasía, por lo que supone la aparición de una cosa ausente.

Forma (Del lat. *forma*). Aristóteles introduce las nociones de materia y forma en el primer libro de la *Física*. La forma de una cosa se distingue de la materia en aquello que lo determina específicamente y le permite darle una definición. En la Edad Media destacó el problema de la «unidad o pluralidad de formas» en el ser humano. Las diferentes soluciones defendían bien que existe una sola forma (el alma racional); bien que hay una forma racional y una forma del cuerpo o de la corporeidad; o bien que existe una serie de formas que se organizan jerárquicamente.

Hilemorfismo. Término que define la naturaleza de los seres compuestos de una materia y una forma. En la Edad Media, especialmente en la Escuela Franciscana, destaca la llamada doctrina del «hilemorfismo universal» (expresión que es posterior), que afirma que toda la realidad creada está dotada de materia y forma. La materia es el sustrato o el principio unitario de todos los cambios y actos. La teoría implica una visión positiva de la materia e intenta mostrar el carácter unitario y universal de la materia.

Hipóstasis (Del lat. tardío *hypostasis*, y este del gr. *hypóstasis*). Significa base o fundamento, pero escolásticamente cobra el sentido de la sustancia considerada como una realidad ontológica, sustancia indivisa. Por su parte la acción de «hipostasiar» implica el acto de separar una realidad o una noción y ponerla como sujeto a parte, existiendo de manera autónoma.

Imposición (Del lat. *impositio, -onis*). Imposición implica el acto de asignar una significación a un sonido vocal, dándole sentido.

Intelecto (Del lat. *intellectus*). Es el pensamiento en su forma más elevada (*noûs*), la facultad superior de conocer, a diferencia de razón (*ratio*) que es la facultad de razonar. En Aristóteles designa la capacidad de

captar por la inteligencia los primeros principios. Se habla del «intelecto adquirido» (*intellectus adeptus*) en el peripatetismo, especialmente en al-Fârâbî y discutido y adaptado al mundo latino por Alberto Magno, como la capacidad del intelecto de unirse al intelecto agente cada vez que se recibe las formas inteligibles. Podemos mencionar, también, el «Intelecto agente» (*Intellectus agens*), presente en el *De anima* de Aristóteles, que es la facultad que media entre las cosas concretas y los conceptos abstractos, la naturaleza separada (Averroes y el averroísmo) o no de dicho intelecto y su función específica cambiará en los autores. Por su parte, el «intelecto posible» (*intellectus possibilis*) es la facultad actuada por las formas inteligibles y puestas en acto por el Intelecto agente, en el proceso de conocimiento. El «intelecto pasivo» (*intellectus passibilis*, del griego *nous pathetikós*), presente en Aristóteles y usado en la filosofía musulmana, es la facultad sensible capaz de distinguir las imágenes individuales. En Averroes supone la capacidad propia del hombre de pensar, a diferencia del intelecto posible que es una sustancia separada del hombre. En Averroes también se habla del «intelecto especulativo» (*intellectus speculativus*) que designa un estado de pensamiento capaz de captar los inteligibles puros y los primeros principios de forma intuitiva.

Intención (Del lat. *intentio, -onis*). Se refiere a la aplicación del alma a un objeto de conocimiento. En Tomás de Aquino la intención refiere al contenido mismo del pensamiento al cual el alma se aplica. Se distingue entre «intención primera» (*intentio prima*), que es el objeto o el ser mismo del cual pensamos, en Ockham es un signo natural que significa signos naturales; e «intención segunda» (*secunda intentio*) que designa aquello que es conocido por un acto reflexivo de la inteligencia, en Ockham es un signo natural que significa signos naturales o primeras intenciones, o es un signo natural que significa naturalmente signos naturales.

Materia (Del lat. *materia*). En Aristóteles (*Física*) denomina lo que está enteramente indeterminado, capaz de ser determinado e informado por una forma. Es el principio de las realidades físicas compuestas por materia y forma (hilemorfismo). También designa lo que es propio a los cuerpos de la naturaleza, estando presente en los cuatro elementos. En la Edad Media destaca la cuestión sobre la «materia prima» en tanto que «principio de individuación». Para algunos la materia adquiere el

protagonismo en la individuación (es la posición más extendida); sin embargo, para otros escolásticos este papel protagonista descansa en la forma. Otros, por otra parte, no ven la necesidad de dicho principio de individuación.

Participación (Del lat. *participatio, -onis*). Significa tanto la distribución de diversos dones de los seres superiores hacia los inferiores, como una acción por la cual una cosa participa de otra. Desde un punto de vista ontológico supone tener parte del ser de una realidad ontológicamente superior (por ejemplo, lo que sucede del accidente respecto a la sustancia).

Quididad (Del lat. *quidditas*). Se trata de un término elaborado en el periodo escolástico medieval que abrevia la expresión «*quod quid erat esse*» que es la traducción literal latina de la expresión griega «*to ti hen einai*». La quididad es, pues, una determinación más precisa que «esencia» para designar lo que es una cosa. Equivale a lo definido (ante la pregunta «qué»), pues, según Aristóteles (*Metafísica*, IV, 4, 1030a6) hay quididad (*to ti hen einai*) «de todas aquellas cosas cuyo enunciado es definición».

Ser (Del lat. *esse*). Es un término de gran dificultad. Su formulación griega, especialmente presente en Aristóteles (en su *Metafísica*) es el de «*to ón*». La dificultad de la propia determinación y estudio del ser «en tanto que» (en griego *hè*) ser, que hace referencia a su valor existencial y su funcionalidad como cópula del verbo ser, supone las diferentes explicaciones del *esse*, más cercano al sentido de sustancia. En la medida en que la concepción aristotélica del «ser» implica un sujeto, y que sugiere que Aristóteles al hablar de él, parece tener como referente implícito «lo que es», el ser es entendido como *ens*, es decir como ente. Por otra parte, los diferentes sentidos del ser hace que hablemos de esencia y de existencia (*Segundos analíticos*), que Tomás de Aquino refiere en la distinción entre la «esencia» (*quod est*) y el «acto de ser» o existencia (*quo est – actus essendi*). Además, tenemos, entre otras, las expresiones de «Ser de esencia» (*esse essentiae*), del cual ya hemos hablado (cf. «esencia»); de «Ser en un sujeto» (*esse in subjecto*), que en Aristóteles es la relación ontológica que especifica el estatuto óntico de los accidentes o su inherencia y «Ser objetivo» (*esse objectivum*), opuesto al «ser subje-

tivo» (*esse subiectivum*), en Ockham, que supone el estatuto intencional del objeto de pensamiento en tanto que pensado.

Símbolo. (Del lat. *symbolus*, y este del gr. *símbulos*). En latín significaba «lo que se encuentra con», «lo que conviene entre ellos». El término resulta difícil de traducir y de determinar por su uso en diferentes áreas y disciplinas, desde el álgebra a la geometría, pasando por la semiótica, la filosofía y la teología entre muchas otras. El prefijo «sim-» significa el encuentro de una pluralidad. En principio «símbolo» precisa del reconocimiento convencional humano con el fin de designar lo que es exterior al hombre y lo sobrepasa. Pero símbolo implica también «encuentro con», es decir es el espacio en el que dos realidades se encuentran, no solo convencionalmente, como es el caso del signo (*signo, -are*) que tiene un carácter más denotativo. Por este motivo, la teología simbólica tiene como base una metafísica del símbolo y de la significación metafísica basada en la idea de imagen (teología de la imagen).

Similitud (Del lat. *similitudo*). Desde un punto de vista cognoscitivo y anímico implica semejanza con el objeto de conocimiento. Desde un punto de vista metafísico supone la relación recíproca que existe entre sus seres en razón de una cualidad común. Esta puede ser desde un punto de vista causal: unívoca, de participación, de imitación o expresa; y, desde un punto de vista formal, de proporción o de proporcionalidad (san Buenaventura). En la teología simbólica y su antropología subyacente, mientras que la imagen designa la naturaleza connatural del ser humano en tanto que expresivo, la similitud muestra su carácter gratuito (nacido de la gracia de Dios).

Sincategoremático. (Del lat. mediev. *syncategorematicus*, y este del gr. *synkatêgorêmatikós*.). Deriva de «sincategorema» que es la parte del discurso que tomada aisladamente no tiene significado, pero que unida a otra tiene un sentido completo. Sincategoremático se aplica al término que solo tiene sentido cuando se encuentra con otro nombre. De ahí, su función en la proposición es la de ejercer oficios determinativos, modificadores o de relación.

Sindéresis. (Del gr. *synaíresis*). En general es el impulso que tiene el hombre hacia el bien. En la Edad Media se entiende de dos formas. Desde el punto de vista moral, es la capacidad por la cual nuestra consciencia

es capaz de aprehender los primeros principios éticos. Desde el punto de vista de la teología mística se trata del ápice del alma en el que se realiza la unión con Dios (vía unitiva).

Suposición (Del lat. *suppositio, -onis*). En Boecio aparece el término en el sentido de suposición marcando una significación que tiende a designar la referencia extra- o intra- «proposicional», entendiéndose de forma no unívoca. En la tradición parisina escolástica la suposición (*suppositio*) es una propiedad de los términos tomados por sí mismos; mientras que en la tradición de Oxford, la suposición es una propiedad de los términos que depende de su contexto en la proposición y su rango, es decir, el hecho de estar presentes. Los diferentes tipos de proposición designan diversas formas en la que las cosas están «en lugar» de las cosas en una frase o proposición.

Sustancia (Del lat. *substantia*). Con origen en el griego *ousía*, pertenece a la familia del verbo ser. En Platón significa con frecuencia «esencia», es decir, la realidad estable, o también «lo que es». En Aristóteles designa tanto el primero de los sentidos del ser, lo que es verdaderamente real (en referencia y distinción del resto de las categorías); bien, en relación a lo anterior, es el sujeto último de atribución. De modo que designa tanto la realidad, como el sujeto de los accidentes.

Syllabus. Significa lista de errores.

Trascendentales (Del lat. *transcendentalis*). Se refiere a los términos generales que «trascienden», «sobrepasan» las categorías aristotélicas: ser, uno, verdadero, bien. Se dicen «convertibles» en la medida en que entre ellos solo existe una distinción de razón y no una distinción real.

Bibliografía

ATUCHA, Iñigo; CALMA, Dragos; KÖNIG-PRALONG, Catherine; ZAVATTERO, Irene (eds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, FIDEM, Porto 2017.

BLAISE, Albert, *Lexicon latinitatis medii aevi, preasertim ad res ecclesiaticas investigandas pertinens. Dictionnaire latin-français des auteurs du moyen-âge*, Brepols, Tournhout 1975.

BOUGEROL, Jacques-Guy (ed.), *Léxique Saint Bonaventure*, Éd. Franciscaines, Paris 1969.

FERRATER MORA, José, *Diccionario de filosofía abreviado*, Edhasa, Barcelona 1976.

LIBERA, Alain de, «Glossaire», en *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Éditions du Seuil, Paris 1996.

MONTENOT, Jean, «Index philosophique», «Lexique», en *Aristote. Sur le savoir philosophique. Métaphisique. Extraits*, Hachette, Paris 1997.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española. Edición del tricentenario*, Real Academia Española – Asociación de Academias de la Lengua Española – Espasa Libros, Madrid 2014.

BIBLIOGRAFÍA

Manuel Lázaro Pulido

En cada capítulo hemos señalado la bibliografía esencial en castellano tanto manuales, como traducciones o ediciones en español y estudios, especialmente libros.

En esta bibliografía se señalan las obras utilizadas para la elaboración del manual así como algunas herramientas bibliográficas claves para la profundización de la filosofía medieval.

Fuentes y colecciones: Herramientas esenciales

1. BREPOLS. Fuentes editadas o distribuidas por la editorial Brepols

Aristoteles Latinus (ALPE), ed. J. Brams, C. Steel, Union Académique Internationale, Brepols, Turnhout 1961ss. 29 vols. (201i). Plan de las ediciones disponible en URL: http://www.brepols.net/Pages/BrowseBySeries.aspx?TreeSeries=ALPE. Existe editado por la misma editorial: *Aristoteles Latinus Database - CD ROM (ALD)*, editado por *Aristoteles Latinus* Centre of the Catholic University of Leuven (KUL); y el *Aristoteles Latinus Database - online (ALD-O)*, editado por KUL – Union Académique Internationale.

Augustinus-Lexikon (AL), Verlag C.H.Beck – Brepols, Turnhout 1994ss. 8 vols. (Febrero de 2000).

Bibliotheque Augustinenne (BA), Oervres de Saint Augustin, Institut d'Études Augustiniennes – Desclee De Brouwer, Paris 1949-2008. Nueve series. 76 vols.

CIVICIMA (CIVI)) *Études sur le vocabulaire intellectuel du Moyen Âge*, ed. O. Weijers, Brepols, Turnhout 1988-2003. 10 vols.

Colección Corpus Christianorum, editado por Brepols, Turnhout. Tiene varias series. Una visión de las diversas series, subseries y herramientas disponible en URL: http://www.corpuschristianorum.org/series/index.html. Destacamos la referencia de las tres grandes series:

— *Series Latina (CCSL)*, Academic Board de Corpus Christianorum, Publishing manager Bart Janssens, Luc Jocqué, Paolo Sartori, Brepols, Turnhout 1953ss. 213 vols. (Febrero de 2018).

— *Series Graeca (CCSG),* Institute for Early Christian and Byzantine Studies (Leuven), Publishing manager Bart Janssens, Brepols, Turnhout 1977ss. 84 vols. (Febrero de 2018).

— *Continuatio Mediævalis (CCCM),* Academic Board de Corpus Christianorum, Publishing manager Bart Janssens, Luc Jocqué, Paolo Sartori, Brepols, Turnhout 1966ss. 346 vols. (Febrero de 2018).

Collection des Études Augustiniennes (EA), Institut d'Études Augustiniennes, Brepols, Turnhout 1954ss. 203 vols. (2018).

Corpus Philosophorum Medii Aevi, ed. Union Académique Internationale. Las distintas series y proyectos disponible en URL: http://www.uai-iua.org/fr/projects

Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, ed. Jacques-Paul Migne, Petit-Montrouge, Paris 1841-1864. 226 vols (221 más 5 de suplementos). También disponible en pdf en URL: http://patristica.net/latina/. *Patrologia Latina Database*. URL: http://pld.chadwyck.co.uk/.

Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca, ed. Jacques-Paul Migne, Imprimerie Catholique, Paris 1857-1866. También disponible en pdf en URL: http://patristica.net/graeca/

Patrologia Orientalis, ed. René Graffin; François Nau, Francois Graffin, Rene Lavenant, Pontificio Istituto per gli Studi Orientali – Societas Jesu, Didot, Paris 1904ss. Desde 1971, Publishing Manager: P. Sartori, Brepolis, published: Turnhout. 247. Vols.

Philosophy in the Abrahamic Traditions of the Middle Ages (PATMA). Texts and Studies in Interpretation and Influence among Philosophical Thinkers of the Medieval Arabic, Latin, and Hebrew Traditions, ed. R. C. Taylor, Brepols, Turnhout. Tiene varias series. Una visión de las diversas series, subseries y herramientas disponible en URL: http://www.brepols.net/Pages/BrowseBySeries.aspx?TreeSeries=PATMA

PIMS Single Titles in Medieval Studies (PIMS), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Brepols, Turnhout 1965ss. 5 vols. (2017).

Recherches augustiniennes et patristiques (RA), Institut d'Études Augustiniennes, Brepols, Turnhout 1958ss. 37 vols. (2014).

Rencontres de Philosophie Médiévale (RPM), Société Internationale pour l'étude de la Philosophie Médiévale, Brepols, Turnhout 1991ss. 17 vols. (2018).

Sancti Bernardi Opera (SBO), Casa Generalizia dell'Ordine Cistercense, Brepols, Turnhout 1999-2000. 10 vols.

Textes et Etudes du Moyen Âge (TEMA), FIDEM, Brepols, Turnhout 1994ss, 90 vols. (2018).

2. Otros

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Tempsky, Vienne, 1866ss. Desde 2012, University of Salzburg, DeGruyter, Berlin.104 vols. (2018).

Corpus Thomisticum, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, Universidad de Navarra. URL: http://www.corpusthomisticum.org/

Chartularium Universitatis Parisiensis, ed. H. Denifle; E. Chatelain, E., Tomus I, Delalain, Paris 1889.

Medioevo Latino (MEL). Bollettino bibliografico della cultura europea da Boezio a Erasmo (secoli VI-XV). Base de datos. Informaicón en URL: http://www.sismelfirenze.it/index.php/banche-dati/medioevo-latino

Sources chrétiennes, Les éditions du cerf, Paris 1942ss. 596 vols. (Junio de 2018).

The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Principal Editor Edward N. Zalta, The Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information, Stanford University. URL: https://plato.stanford.edu/

Manuales de Historia de la Filosofía

BERTI, Enrico, *Storia della filosofía. Antichità e Medioevo*, Laterza, Bari 1991.

COPLESTON, Frederick Charles, *Historia de la Filosofía, vol. 2: De la Escolástica al empirismo*, Ariel, Barcelona 2011.

CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza Editorial, 2011-2012. 3 vols.

DAL PRA, Mario (dir.), *Storia della filosofía. Vol. 5. La Filosofía medievale, dal secolo VI al Secolo XII*, Casa Editrice Dr. Francesco Vallardi – Società Editrice Libraira, Milano 1982.

—, *Storia della filosofía. Vol. 6. La Filosofía medievale, i secolo VI al Secoli XIII e XIV*, Casa Editrice Dr. Francesco Vallardi – Società Editrice Libraira, Milano 1982.

GILSON, Étienne*, La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, 2014 (1ª ed. Nueva colección).

LEÓN FLORIDO, Francisco, *Historia del Pensamiento Clásico y Medieval*, Escolar y Mayo, Madrid 2012.

LIBERA, Alain de, *La philosophie médiévale*, PUF, Paris 1993.

MARENBON, John, *Early medieval philosophy, 480-1150. An introduction*, Routledge & Kegan Paul, London 1988.

MARENBON, John, *Early medieval philosophy, 480-1150. An introduction*, Routledge & Kegan Paul, London 1988.

—, *Later medieval philosophy, (1150-1350). An introduction*, Routledge & Kegan Paul, London 1993.

MARTÍNEZ LORCA, Andrés, *Introducción a la filosofía medieval,* Alianza, Madrid 2011.

—, *La filosofía medieval. De al-Farabi a Ockham*, Barcelona, Batiscafo, 2015.

MARTÍNEZ MARZOA, Felipe, *Historia de la filosofía, vol. 1.*, Istmo, Madrid 2000.

MENSA I VALLS, Jaume, *Introducció a la filosofia medieval,* Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona 2012.

MERINO, José, *Historia de la filosofía medieval*, BAC, Madrid 2001.

MONDIN, Battista, *Storia della filosofia medievale*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1991.

—, *Storia della teologia. 1, Epoca Patristica*, Studio Domenicano, Bolonia 1996.

—, *Storia della teologia. 2, Epoca Scolastica*, Studio Domenicano, Bolonia 1996.

ONOFRIO, Giulio d' (dir.), *Storia della teologia nel Medioevo*, Casale Monferrato, Piemme 1996. 3 vols.

—, *Storia della teologia. II, Età medievale*, Casale Monferrato, Piemme 2003.

—, *Storia del pensiero medievale*, Città Nuova Editrice, Roma 2013.

RAMÓN GUERRERO, Rafael, *Filosofías árabe y* judía, Madrid, Ed. Síntesis, 2001.

—, *Historia de la filosofía medieval*, Akal, Madrid 2002.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona 2004 (3ª ed.).

ROSSI, Pietro B.; VIANO, Carlo Augusto, *Storia della filosofía. Vol. II. Il Medioevo*, Laterza, Bari 1994.

SARANYANA, Josep-Ignasi, *Breve historia de la filosofía medieval,* Eunsa, Barañain (Navarra) 2001.

—, *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*, Eunsa, Barañain (Navarra) 2007 (2ª ed., aumentada y revisada).

VILANOVA, Evangelista, *Historia de la teología cristiana. 1, De los orígenes al siglo XV*, Herder, Barcelona 1987.

Bibliografía secundaria

ABD AL-SALAM, Ahmad, *Ibn Jaldûn y sus lectores*, Fondo de Cultura Económica, México 1987.

ABED, Shukri B., *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfârâbî*, SUNY Press, Albany, NY 1991.

ADAMSON, Peter, *Al-Kindī*, Oxford University Press, Oxford 2007.
ADAMSON, Peter, TAYLOR, Richard C. (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
ADELMANN, Frederick J., «The theory of will in St. John Damascene», en ADELMANN, Frederick J. (ed.), *The Quest for the Absolute*, Boston College – Martinus Nijhoff, Chestnut Hill – The Hague 1966, 22-46.
AFNAN, Soheil F., *El pensamiento de Avicena*, Fondo de Cultura Económica, México 1965.
AGNOLI, Francesco, *Roberto Grossatesta. La filosofia della luce*, ESD, Bologna 2007.
AGRIMI, Jose; CRISCIANI, Chiara, *Malato, medico e medidina nel medioevo*, Loescher Editore, Torino 1980.
ALBERTUS-MAGNUS-INSTITUT (ed.), *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften. Schlüsseltexte in Übersetzung Lateinisch-Deutsch*, Aschendorff, Münster 2011.
ALFÉRI, Pierre, *Guillaume d'Ockham. Le singulier*, Les Editions de Minuit, Paris 1989.
AL-JABRI, MOHAMED ABED, *El legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*, Trotta, Madrid 2001.
ALESANCO, Tirso, *Filosofía de San Agustín*, Augustinus, Madrid 2004.
ALONSO, Manuel, *Teología de Averroes : [estudios y documentos]*, Universidad de Córdoba, Córdoba 1998.
ÁLVAREZ, Saturnino, *Regio media salutis: Imagen del hombre y su puesto en la Creación*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1988.
ANDEREGGEN, Ignacio Eugenio María, *La metafísica de Santo Tomás en la Exposición sobre el «De divinis nominibus» de Dionisio Areopagita*, Editorial de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1989.
ANDIA, Ysabel de, *Henosis : l'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Köln – New York, Leiden – Brill 1996.
ANDRÉS, Teodoro de, El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje, Gredos, Madrid 1969.
ANTELO, Antonio; CRUZ, Miguel; GÓMEZ, Mariano; MARTÍNEZ, Andrés, *Filosofía medieval judía en España*, Fundaicón Fernando Rielo, Madrid 2000.
ARABI, Oussama; POWERS, David S.; SPECTORSKY, Susan A. (eds.), *Islamic legal thought. A compendium of Muslim jurists*, Brill, Leiden 2013.

AREZZO, Anna, Lumen médium.*Enrico di Gand e il dibattito sullo statuto scientifico della teología*, Edizioni di Pagina, Bari 2014.
ARNALDEZ, ROGER, *Grammaire et theologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Vrin, Paris 1956.
—, *Averroès, un rationaliste en Islam*, Balland, Paris 1998 (2ª ed.).
ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier, *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, Universidad de Valencia y Universidad de Granada, Granada 2005.
ASÍN PALACIOS, MIGUEL, *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, Ediciones Turner, Madrid 1984.
ASZTALOS, Monika, «Boethius as a Transmitter of Greek Logic to the Latin West: the Categories», *Harvard Studies in Classical Philology*, 95 (1993) 367-407.
AUBÉ, Pierre, *Bernard de Clairvaux*, Fayard, Paris, 2003.
AYALA, Jorge M. (ed.), *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional d eFilosofía Medieval, Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza 1999.
BADAWĪ, ʻAbd al-Raḥmān, *Averroès (ibn Rushd)*, Vrin, Paris 1998.
BARCALA, Andrés, «La moralización de la vida pública en los reinos bárbaros: El proyecto de Teodorico y Casiodoro», *Hispania sacra*, 51 (1999) 413-446.
BASHIER, SALMAN H., *The story of Islamic philosophy, Ibn Tufayl, Ibn al-'Arabi, and others on the limit between naturalism and traditionalism*, State University of New York Press, Albany, N.Y. 2011.
BASILE, Nicolò, *Il necessariamente esistente. La nozione di partecipazione in Aristotele, Tommaso ed Avicenna*, Caivano, LFA Publisher, Napoli 2016.
BAUDRY, Léon, *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques*, Vrin, Paris 1950.
BAYONA, Bernardo, *Religión y poder. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del poder?* Biblioteca Nueva-Prensas de la Universidad de Zaragoza, Madrid-Zaragoza 2007.
—, *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, Tecnos, Madrid 2009.
BAYONA, Bernardo; SOUZA, José António (eds.), *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza 2013.
BEIERWALTES, Werner, *Eriúgena. Rasgos fundamentales de su pensamiento*, Eunsa, Pamplona 2009.
BELTRÁN, Miquel, *El dios de Maimónides*, Libros Certeza, Zaragoza 2005.
—, «El determinismo de Maimónides», en *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección de hebreo*, 54 (2005) 55-76.

—, «Los atributos divinos en Juan de Damasco y su influencia en el islam», *Collectanea Christiana Orientalia*, 2 (2005) 25-42.
—, «Eternidad y emanatismo en la "Guía de perplejos de Maimónides"», *Endoxa: Series Filosóficas*, 31 (2013) 257-278.
BENT, Margaret, *Magister Jacobus de Ispania, Author of the* Speculum musicae, Routledge, London – New York 2016.
BERARDINO, Angelo (dir.), *Diccionario patrístico y de la Antigüedad cristiana I-II*, Sígueme – Institutum Patristicum «Agustinianum», Salamanca 1991-1992.
BERGASA, Javier, *Laplace: el matemático de los cielos*, Nivola Libros y Ediciones, Madrid 2003.
BERGER, David, «Interpretations of thomism throughout history», *Anuario Filosófico*, 39 (2006) 351-370.
BERTOLA, Ermenegildo, *Salomon Ibn Gabirol (Avicebron). Vita, opere e pensiero*, CEDAM, Padova 1953.
BERTOLACCI, A., *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Šifâ᾽*, Brill, Leiden 2006.
BÉRUBÉ, Camille, *De la philosophie à la sagesse. Chez Saint Bonaventure et Roger Bacon*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1976.
BETTONI, Efrem, *Le dottrina filosofiche di Pier di Giovanni Olivi*, Vita e Pensiero, Milan 1959.
BEUCHOT, Mauricio, *El problema de los universales*, UNAM, México 1981.
—, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, San Esteban, Salamanca 2004 (2ª ed.).
BIARD, Joël, *Guillaume d'Ockham. Logique et philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1997.
—, *Guillaume d'Ockham et la théologie*, Cerf, Paris 1999.
—, «Vérité logique et vérité métaphysique dans le nominalisme tardif». En GENET, Jean-Philippe (Ed.), *La vérité. Vérité et crédibilité. Construire la vérité dans le système de communication de l'Occident (XIIIe-XVIIe siècle)*, Éditions de la Sorbonne, Paris-Rome 2015, 49-63.
BIARD, Joël (ed.), *Langage, sciences, philosophie au XIIe siècle*. Actes de la table ronde internationale organisée les 25 et 26 mars 1998 par le Centre d'histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales (UPRESA 7062, CNRS/Paris VII/EPHE) et le Programme international de coopération scientifique France-Japon «Transmission des sciences et des techniques dans une perspective interculturelle», Vrin, Paris 1999.

BLACK, Anthony, *El pensamiento político en Europa, 1250-1450,* Cambridge University Press, Cambridge 1996.

BLOCH, David, *John of Salisbury on Aristotelian Science*, Brepols, Turnhout 2012.

BOESCH, Sofia, *Gregorio Magno : alle origini del Medioevo*, Viella, Roma 2004.

BORDOY, Antoni, *Enseñar filosofía en los albores de la Universidad (1200-1240). Estudio histórico acompañado del* Acceso de los filósofos a las siete artes liberales, Ed. Sindéresis, Madrid-Porto 2018.

BOUDET, Jean-Patrice, *Entre science et «nigromance». Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XIIe-XVe siècles)*, Publications de la Sorbonne, Paris 2006.

BOUGEROL, Jacques-Guy, *Introduction a l'étude de S. Bonaventure*, Desclée, Tournai 1961.

—, *Introducción a San Buenaventura*, BAC, Madrid 1984.

BOUGEROL, Jacques-Guy (ed.), *Léxique Saint Bonaventure*, Éd. Franciscaines, Paris 1969.

—, *S. Bonaventura: 1274-1974*. 5 vols. Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma) 1972-1974.

BOULNOIS, Olivier, *Duns Scot. La rigueur de la charité*, Cerf, Paris 1998.

—, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot, XIIIe-XI*, PUF, Paris 1999.

—, *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au moyen âge, Ve-XVIe siècle*, Seuil, Paris 2008.

—, *Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d'une science au Moyen Âge*, PUF, Paris 2013.

—, *Lire «Le principe d'individuation» de Duns Scot («Ordinatio» II, d.3, p.1)*, J. Vrin, Paris 2014.

—, «¿Qué hay de nuevo? La Edad Media», *Universitas Philosophica*, 33 (2016)

BOULNOIS, Olivier; KARGER, Elizabeth; SOLÈRE, Jean-Luc; SONDAG, Gérard (ed.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002.* Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002, Brepols, Turnhout 2004.

BOUREAU, Alain; PIRON, Sylvain (eds.), *Pierre de Jean Olivi (1248–1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, J. Vrin, Paris 1999.

BOYER, Carl B.; MERZBACH, Uta C., *A History of Mathematics*, Jossey Bass Wiley, Hoboken, New Jersey, 2010 (3ª ed.).

BRADSHAW, David, «Divine freedom: the Greek Fathers and the Modern debate», en BRADSHAW, David (ed.), *Philosophical Theology and the Christian*

Tradition: Russian and Western Perspectives, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, D.C. 2012, 77-92.
BRAGUE, Rémi, *Europe, la voie romaine*, Criterion, Paris 1993.
—, *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, Flammarion, Chatou 2008.
BRUNNER, Fernand, *Métaphysique d'Ibn Gabirol et de la tradition platonicienne*, Ashgate, Aldershot 1997.
BURNETT, Charles (ed.), *Adelard of Bath. An English Scientist and Arabist of the Early. Twelfth Century*, Warburg Institute, London 1987.
BURNETT, Charles; MEIRINHOS, José; HAMESSE, Jacqueline (eds.), *Continuities and disruptions between the Middle Ages and the Renaissance*. Proceedings of the colloquium held at the Warburg Institute, FIDEM, Louvain-la-Neuve 2008.
CALMA, Dragos, *Études sur le premier siècle de l'averroisme latin. Approches et textes inédits*, Brepols, Turnhout 2010.
CAMPANINI, Massimo, *Averroè*, Il mulino, Bologna 2007.
CAMPENHAUSEN, Hans von, *Los padres de la Iglesia I: Padres griegos*, Cristiandad, Madrid 1974.
—, *Los Padres de la Iglesia II: Los Padres latinos*, Ed. Cristiandad, Madrid 2001.
CANTO-SPERBER, Monique (dir.), *Philosophie grecque*, PUF, Paris 1998 (2ª ed.).
CANTÓN, José Luis, *La «inquisitio veritatis» en Escoto Eriugena [Microforma]*, Universidad, Servicio de Publicaciones, Córdoba 1990.
CANTÓN, José Luis (ed.), *Maimónides y el pensamiento medieval. VIII Centenario de la muerte de Maimónides.* Actas del IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Córdoba 9, 10, 11 de diciembre de 2004, Servicio de Publicaciones, Córdoba 2007.
CAPPUYNS, Maiul *Jean Scot Erigène. Sa vie, son oeuvre, sa pensé*, Abbaye de Mont César, Louvain 1933.
CARBAJAL, José, *El catecismo que forjó al pueblo gallego.* De correctione rusticorum *de S. Martín de Braga*, J.U.M., Tuy 1985.
CAROLI, Ernesto (ed.), *Dizionario bonaventuriano: filosofia, teologia, spiritualità*, Editrici Francescane, Padova 2008.
CARPENTER, Charles, *San Buenaventura. La teología como camino de santidad*, Herder, Barcelona 2002.
CASTRO, Manuel de; HUERGA, Álvaro; ANDRÉS, Melquíades, *San Buenaventura. Conferencias pronunciadas en la Fundación Universitaria Española los días*

4 de febrero y 11 y 13 de marzo de 1975 con motivo del centenario del gran teólogo, Fundación Universitaria Española, Madrid 1976.

CATRYP, Patrick, «Cómo leer la Escritura según san Gregorio Magno», *Cuadernos Monásticos*, 38-39 (1976) 309-332.

CERVELLON, Christophe. «La liberté chez Duns Scot», *Le Philosophoire*, 16 (2002) 195-209.

CHADWICK, Henry, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1981.

CHANDELIER, Joël; VERNA, Catherine; WEILL-PAROT, Nicolas (dir.), *Science et technique au Moyen Âge (XII*[e]*-XV*[e] *siècle)*. Presses Universitaires de Vincennes, Saint-Denis 2017.

CHAPARRO, César, «Tradición y novedad, teoría y praxis: los proyectos culturales de Casiodoro e Isidoro de Sevilla», en GONZÁLEZ, José Francisco; ALVAR, Antonio; BERNABÉ, Alberto; CAÑIZARES, Patricia; HINOJO, Gregorio; RUEDA, Celia (eds.), *Actas del XI Congreso Español de Estudios Clásicos (Santiago de Compostela, del 15 al 20 de septiembre de 2003)*, Vol. 3, Sociedad Española de Estudios Clásicos, Madrid 2006, 15-38

CHAVERO, Francisco, *Imago Dei . Aproximación a la antropología teológica de San Buenaventura*, Espigas, Murcia 1993.

CHEDDADI, Abdesselam, *Ibn Khaldûn. L'homme et le théoricien de la civilisation*, Gallimard, Paris 2006.

CHERNI, Amor, *La cité et ses opinions. Politique et métaphysique chez Abû Nasr al-Fârâbî*, Albouraq, Paris 2015.

CLOREN, Hermann J., «Ockham's razor», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. VI, Schwabe & Co. Verlag, Basel – Stuttgart 1984, col. 1094-1096.

COLISH, Marcia L., *Peter Lombard (2 vols.)*, Brill, Leiden – New York – Koln 1993.

CORDONIER, Valerie; SUAREZ-NANI, Tiziana (eds.), *L'Aristotélisme exposé. Aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2014.

CORFIS, Ivy A., *Al-Andalus, Sepharad and medieval Iberia. Cultural contact and diffusion*, Brill, Leiden – Boston 2009.

CORREIA, Manuel, *Boecio, los tratados silogísticos.* De Syllogismo Categorico & Introductio ad syllosgismos categóricos. *Traducción, estudio preliminar y notas*, Ediciones Universidad Católica, Santiago 2011.

CORVINO, Francesco, *Bonaventura da Bagnoregio. Francescano e pensatore*, Cittá Nuova, Roma 2006.

COURCELLE, PIERRE, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et posterité de Boèce*, Études Augustiniennes, Paris 1967.
CRAELER-RUEGENBERG, Ingrid, *Albertus Magnus*, St. Benno–GmbH, Leipzig 2005.
CRAEMER-RUEGENBERG, *Alberto Magno*, Herder, Barcelona 1985.
CREMASCOLI, Giuseppe, *L'esegesi biblica di Gregorio Magno*, Queriniana, Brescia 2001.
CROMBIE, Alistair Cameron, *Historia de la ciencia. De San Agustín a Galileo. 1, La ciencia en la Edad Media: siglos V al XIII*, Alianza, Madrid 1985 (5ª ed.).
—, *Historia de la ciencia. De San Agustín a Galileo. 2, La ciencia en la baja Edad Media y comienzos de la Edad Moderna, siglos XIII al XVII*, Alianza, Madrid 1985 (5ª ed.).
CRUZ, Miguel, *La metafísica de Avicena*, Universidad de Granada, Granada 1949.
—, *Abû l-Walîd lbn Rušd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia*, Publicaciones de Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba 1997 (2ª ed.).
—, «El entendimiento agente en Avicena», *Revista española de filosofía medieval*, 9 (2002) 11-18.
—, (ed.), *Filosofías no occidentales*, Trotta, Madrid 1999.
DALES, Richard C., *Medieval discussions of the eternity of the world*, Brill, Leiden 1990.
DAVIES, Brian; BRIAN Leftow (eds.), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
DAVIDSON, Herbert A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1987.
—, *Alfarabi, Avicena and Averroes, on intellect. Their cosmologies, theories of the active intellect*, Oxford University Press, Oxford 1992.
DEGREGORIO, Scott (ed.), *The Cambridge companion to Bede*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2010.
DELGADO, Salvador M., *El argumento anselmiano*, Universidad, Sevilla 1987.
DÍAZ, Fernando, «Religión y razón en Maimónides», *Revista española de filosofía medieval*, 7 (2000) 31-44.
DÍEZ, Ricardo Óscar, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2001.
DOLBY, Carmen, *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín*, Eunsa, Pamlona 1993 (2ª ed., Pamplona, 2002).

—, *San Agustín*, Editex, Madrid 2003.
—, *La búsqueda de la Verdad y el Bien en San Agustín,* Ediciones Isabor – AVK Verlag, Murcia – Marburg 2010.
DOLBY, Carmen; Rubio, Mercedes; Sellés, Juan Fernando, *Agustín de Hipona 1. Las Confesiones, Libro X. La vía interior hacia Dios*, Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1993.
DOMÍNGUEZ, Fernando, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham,* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2002.
DONATO, Antonio, *Boethius' Consolation of Philosophy as a Product of Late Antiquity*, Bloomsbury, London – New York 2013.
DRONKE, Peter (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
DUCELLIER, Alain, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Âge VIIe - XVe siècle*, Armand Colin, Paris 1996.
DUMEIGE, Gervais, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Presses universitaires de France, Paris 1952.
EISEN, Robert, *The book of Job in medieval Jewish philosophy,* Oxford University Press, New York 2004.
ELDERS, Leo*, The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, Brill, New York 1990.
ESCUDERO, Alejandro, *Hojas de ruta*, Apeiron, Madrid 2018.
FELIZ, Alberico, *Concordancias de los «Diálogos» de San Gregorio Magno y de la Regla de San Benito*, Monasterio Cisterciense de Sta. Ma. La Real de las Huelgas, imp., Burgos 1980.
FIDORA, Alexander, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica,* Eunsa, Pamplona 2009.
FLÓREZ, Alfonso, *La filosofía del lenguaje de Ockham. Exposición crítica e interpretación cognitiva*, Comares – Pontificia Universidad Javeriana, Granada – Bogotá 2002.
FONTAINE, Jacques, *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Encuentro, Madrid 2002.
FONTÁN, Antonio, «Martin de Braga, un testigo de la tradición clásica y cristiana», *Anuario de Estudios Medievales,* 9 (1979) 331-341.
—, «San Martín de Braga una luz en la penumbra», *Cuadernos de filología clásica,* 20 (1986-1987) 185-200.
FORMENT, Eudaldo, *San Anselmo (1033/34-1109),* Ediciones del Orto, Madrid 1995.

—, *La filosofía de Santo Tomás de Aquino. Doctor de la humanidad*, EDICEP, Valencia 2003.
—, *Santo Tomás de Aquino*, Ariel, Barcelona 2007.
—, *Santo Tomás de Aquino. Vida, obra y pensamiento*, Planeta DeAgostini, Madrid 2007.
FRAKES, Jerold C., *The fate of fortune in the early Middle Ages. The Boethian tradition* , Brill, Leiden – New York 1988
FUERTES, José Luis, *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2012.
GALONNIER, Alain (ed.), *Boèce ou La chaîne des savoirs.* Actes du Colloque international de la Fondation Singer-Polignac, présidée par Edouard Bonnefous, Paris, 8-12 juin 1999, Editions de l'Institut supérieur de philosophie – Peeters, Louvain-la-Neuve – Louvain 2003.
GARDET, Louis, *La Pensee Religieuse D'Avicenne (Ibn Sînâ)*, J. Vrin, Paris 1951.
GARGANO, Guido Innocenzo, *Il libro, la parola e la vita. L'esegesi biblica di Gregorio Magno*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013.
GARFAGNINI, Gian Carlo, *Cosmologie medievali*, Loescher Editore, Torino 1986.
GARRIDO, Juan José, *San Agustín. Breve introducción a su pensamiento*, Valencia, Facultad de Teología de Valencia, Valencia 1991.
GATTO, Tersilia, *San Anselmo*, Sígueme, Salamanca 2013.
GHISALBERTI, Alessandro, *Guglielmo di Ockham*, Vita e Pensiero, Milano 1972 (4ª ed.)
—, «Étapes de la logique. De la voie moderne à la logique de Port-Royal», *Les Études philosophiques*, 75 (2005) 521-536.
GIERKE, Otto, *Teorías políticas de la Edad Media*, C.E.P.C., Madrid, 1995.
GILSON, Étienne, *Introduction à l´étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris 1941.
—, *La filosofía de San Buenaventura*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1948.
—, *Santo Tomás de Aquino*, Aguilar, Aguilar 1964.
—, *Eloísa y Abelardo*, traducción castellana de Serafín González; revisión y apéndice bibliográfico de Mª Idoya Zorroza; prólogo de Juan Cruz Cruz, Eunsa, Pamplona 2004.
—, *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales,* Eunsa, Pamplona 2007.
GILSON, Étienne (ed.), *St. Thomas Aquinas, 1274-1974. Commemorative studies*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1974.
GIRAUD, Cédric, *Per verba magistri. Anselme de Laon et son École au XIIe siècle*, Brepols, Turnhout 2010,

GOICHON, Amélie-Marie, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Adrien-Maisonneuve, Paris 1951 (2. ed.).

GÓMEZ, Salvador, *La política como única ciencia religiosa en al-Fârâbî*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid 1980.

GÓMEZ CAFFARENA, José, *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Universitatis Gregorianae, Roma 1958.

GONZÁLEZ, David, *La metafísica de Avicena. Arquitectura de la ontología*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2010.

—, *Ser e infinito en Duns Scoto*, Eunsa, Pamplona 2013.

GONZÁLEZ, Fernando, *Exposición y refutación del Islam. La versión latina de las epístolas de al-Hasimi y al Kindi*, Universidade da Coruña, Servizo de Publicacións, La Coruña 2005.

GOODMAN, Lenn Evan, *Avicenna*, Routledge, London 1992.

GRACIA, Jorge, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Philosophia Verlag – Catholic University of America Press, München and Washington, D.C. 1984 (2ª ed. 1988).

GRANT, Edward, *The foundations of modern science in the Middle Ages. Their religious, institutional, and intellect*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

—, *God and reason in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

GRANT, Edward (ed.*), A source book in medieval science*, Harvard University Press, Cambridge 1974.

GRELLARD, Christoph; LACHAUD, Frédérique (eds.), *A Companion to John of Salisbury*, Brill, Leiden 2015.

GRÖNE, Svenja, «Le premier écrit scientifique cistercien : le De natura corporis de Guillaume de Saint-Thierry (†1148)», *Rives nord-méditerranéennes*, 31 (2008) 115-130.

GUTAS, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian tradition. Introduction to reading Avicenna's philosophical Works. Second, Revised and Enlarged Edition*, Brill, Leiden – Boston 2014.

GUTIÉRREZ, José María, *La Teoría de la traducción desde la Grecia Clásica hasta la Edad Media. Sistematización en los comentarios y traducciones de La Consolación de la Filosofía de Boecio (I)*, Universidad Católica San Antonio de Murcia, Murcia 2010.

—, *La Teoría de la traducción desde la Grecia Clásica hasta la Edad Media. Sistematización en los comentarios y traducciones de La Consolación de la*

Filosofía de Boecio (II), Universidad Católica San Antonio de Murcia, Murcia 2011.
HACKETT, Jeremiah (ed.), *Roger Bacon and the Sciences. Commemorative Essays*, Brill, Leiden 1997.
HALBERTAL, Moshe, *Maimonides. Life and Thought*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2014.
HAMESSE, Jacqueline (ed.), *Aux origines du lexique philosophique européen. L'influence de la* latinitas, FIDEM, Louvain-La-Neuve 1997.
HAMMOND, Jay M.; WAYNE, J.A.; GOFF, Jared (eds.), *A companion to Bonaventure*, Brill, Leiden – Boston 2014.
HAYOUN, Maurice-Ruben; LIBERA, Alain de, *Averroès et l'averroisme*, P.U.F., Paris 1991.
HENNE, Philippe, *Gregorio Magno*, Palabra, Madrid 2011.
HERNANDO, José, «En las raíces de Europa, San Gregorio Magno: perfiles de su persona», *Salmanticensis*, 51 (2004) 579-598.
HERRERA, Rosa María, *El vocabulario básico en torno al hombre y a Dios en las Etimologías de San Isidoro de Sevilla*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1990.
HESCHEL, Abraham Joshua, *Maimónides*, Muchnik, Barcelona 1995.
HOENEN, Maarten J.F.M., NAUTA Lodi, *Boethius in the Middle Ages. Latin and vernacular traditions of the «Consolatio philosophiae»*, Brill, Leiden – New York – Köln 1997.
HOLOPAINEN, Toivo, *Dialectic and Theology in the Eleventh Century*, E. J. Brill, Leiden 1996.
IVRY, Alfred L., *Al-Kindi's Metaphysics*, SUNY Press, Albany 1974.
JANSSENS, Jules L., *Ibn Sînâ and his influence on the Arabic and Latin world*, Ashgate, Aldershot 2006.
JEAUNEAU, Édouard, *Études érigéniennes*, Études Augustiniennes, Paris 1987.
—, *L'âge d'or des écoles de Chartres*, Editions Houvet, Chartres 2000.
JOLIVET, Jean, *L'Intellect selon Kindi*, Brill, Leiden 1971.
JOLIVET, Jean; HABRIAS, Henri (dir.), *Pierre Abélard*. Colloque international de Nantes, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2003.
JOLIVET, Jean; LIBERA, Alain de (eds.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la «logica modernorum»*. Actes du septième Symposium Européen d'Histoire de la Logique et de la Sémantique Médiévales... Poitiers 17-22 Juin 1985, Bibliopolis, Napoli 1987.
JOHNSON, Timothy, J., *Franciscans and Preaching*, Brill, Leiden 2012.

KAYE, Sharon, «William of Ockham (Occam, c. 1280—c. 1349)», *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, URL: https://www.iep.utm.edu/ockham/#H3. Disponble 2018.

KAYLOR, Noel H., PHILLIPS, Philip E. (eds.), *A Companjon to Boethius in the Middle Ages*, Brill, Leiden 2010.

KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le bon usage des savoirs. Scolastique, philosophie et politique culturelle*. J. Vrin, Paris 2011.

KÖNIG-PRALONG, Catherine; RIBORDY, Olivier; SUAREZ-NANI, Tiziana (eds.), *Pierre de Jean Olivi, philosophe et théologien*. Actes du colloque de piloso-phie médiévale, 24-25 octobre 2008, Université de Fribourg, De Gruyter, Berlin – New York 2010.

KRAEMER, Joel L., *Maimónides. Vida y enseñanzas del gran filósofo judío*, Editorial Kairós, Barcelona 2012.

LA PIANA, Calogero, *La teologia della predicazione in San Gregorio Magno*, Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Theologiae, Roma 1986.

LANGLOIS, Jean, «Premiers jalons d'une philosophie thomiste de l'Histoire», *Sciences ecclésiastiques*, 14 (1962) 265-291.

LARRE, Olga L., *La filosofía natural de Ockham como fenomenología del individuo*, Eunsa, Pamplona 2000.

LÁZARO, Manuel, *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito*, Frati Editori di Quaracchi-Fondazione Collegio San Bonaventura, Grottaferrata (Roma) 2005,

—, «Acerca de Ibn Hazm y Duns Escoto ¿Pensar en Dios más allá de la racionalidad o pensar de otra forma la racionalidad sobre Dios?», *Verdad y Vida*, 66 (2008) 177-207.

—, «La tradición franciscana, lugar de construcción de las bases filosóficas en la península ibérica», *Carthaginensia*, 26 (2010) 247-292.

—, "Principios educativos da educação ocidental: a Idade Média", en *Revista Brasileira de Educação*, 24/72 (2018) 1-24.

LÁZARO, Manuel; LEÓN, Francisco; y BELTRÁ, Isabel Mª (eds.), *Pensar la Edad Media cristiana: la querella del Imperio y el pensamiento político XIV-XV… (y otros estudios)*, Editorial Sindéresis, Porto-Madrid, 2016.

LÁZARO, Manuel; LEÓN, Francisco, GONZÁLEZ, David (eds.), *Gonzalo Hispano y la crisis de la filosofía del siglo XIV*, Eunsa, Pamplona 2017.

LÁZARO, Manuel; LEÓN, Francisco; RUBIO, Francisco Javier (eds.), *Pensar la Edad Media Cristiana: San Buenaventura de Bagnoregio (1217-1274)*, Ed. Sindéresis, Madrid-Porto 2018.

LÁZARO, Manuel; MEIRINHOS, José F. (eds.), Jõao Duns Escoto (1308-2008). Número Especial comemorativo do VII Centenário do *Doutor Subtil*, *Itinerarium*, 55 (2009).
LEANZA, Sandro (ed.), *Cassiodoro. Dalla corte di Ravenna al Vivarium di Squillace*. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Squillace, 25-27 ottobre 1990, Rubbettino, Soveria Mannelli 1993.
LEJBOXICZ, Max (ed.), *Une conquête des savoirs. Les traducions dans l'Europe latine (fin du XIe siècle – milieu du XIIIe siècle)*. Actes du Colloque oranisé à la Fondation Singer-Polignac le jeudi 27 novembre 2008, Brepols, Tournhout 2009.
LEÓN, Francisco, *Las filosofías en la Edad Media. Crisis, controversias y condenas*, Biblioteca Nueva, Madrid 2010.
LEÓN, Francisco; RODAMILANS, Fernando, *Las herejías académicas en la Edad Media. Lista de errores en las universidades de París y Oxford (1210-1347)*, Ed. Sindéresis, Madrid-Porto 2018.
—, *La filosofía del siglo XIV. Textos esenciales (Versión comprensiva)*, Escolar y Mayo, Madrid 2013.
—, *Guillermo de Ockham. Filósofo en un tiempo de crisis*, Escolar y Mayo, Madrid 2014.
LEÓN, Isabel María, *El arte creador en San Buenaventura. Fundamentos para una teología de la belleza*, Eunsa, Pamplona 2016.
LEONARDI, Claudio; MESESTO, Enrico (eds.), *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1989.
LINDBERG, David C., *The beginnings of western science. the European scientific tradition in philosophical, religious, and institutional context, prehistory to A.D. 1450*, University of Chicago Press, Chicago 2007.
LINDBERG, David C. (ed.), *Science in the Middle Ages*, University of Chicago Press, Chicago 1978.
LINDBERG, David C.; , Ronald L. (eds.), *God and nature. Historical essays on the encounter between Christianity and science*, University of California Press, Berkeley 1986.
LLAMAS, Vicente, «Experiencia, especie y luz sesgada: Roger Bacon», *Carthaginensia*, 32 (2016) 305-363.
—, *In Via Scoti. La sediciosa alquimia del ser*, Servicio de Publicaciones Instituto Teológico de Murcia OFM – Editorial Espigas, Murcia 2018.
LIBERA, Alain de, *Albert le Grand et le philosophie*, J. Vrin, Paris 1990.

—, *La querelle des universeaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Éditions du Seuil, Paris 1996 (trad. español *La cuestión de los universales,* Ed. Prometeo, Buenos Aires 2016).

—, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Vrin, Paris 2005.

LIBRÁN, Myriam, «Tópicos amatorios de origen grecolatino en Ibn Hazm de Córdoba», *Cauriensia*, 4 (2009) 165-189. (También en Manuel Lázaro Pulido, José Moreno Losada, Pedro María Grijalbo Pérez (eds.), *Cristianismo e islam: génesis y actualidad,* Cáceres, Instituto Teológico de Cáceres, 2009, 165-190).

LILLA, Salvatore, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Morcelliana, Brescia 2005.

LLUCH-BAIXAULI, Miguel, *La teología de Boecio. En la transición del mundo clásico al mundo medieval,* Universidad de Navarra, Pamplona 1990.

LOGAN, Ian, *Reading Anselm's Proslogion. The History of Anselm's Argument and its Significance Today*, Ashgate, Aldershot 2009.

LOMBA, Joaquín, *Avempace*, Departamento de Cultura y Educación, Zaragoza 1989.

—, *Avempace (h. 1070-1139)*, Ediciones del Orto, Madrid 1995.

—, «"Tratado sobre el entendimiento agente" de Avempace», *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Nº Extra 1 (1996) 265-274.

—, «Avempace. Tratado de la unión del intelecto con el hombre», *Anaquel de estudios árabes*, 11 (2000) 369-392.

—, *La raíz semítica de lo europeo*, Ediciones Akal, Madrid 2014.

LONGÈRE, Jean (ed.), *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge*. Communications présentées au XIIIe Colloque d'Humanisme médiéval de Paris (1986-1988), Brepols, Paris – Turnhout 1991

LÓPEZ, Francisco, *Claves para una hermenéutica de diálogo entre Averroes y Abenarabi,* Trotta, Madrid 2013.

LOSEE, John, *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*, Alianza Universidad, Madrid 1987.

LUSCOMBE, David, *The School of Peter Abelard,* Cambridge University Press, Cambridge 1969.

MAGALLÓN, Ana Isabel, *La tradición gramatical de «differentia» y «etimología» hasta Isidoro de Sevilla*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza 1996.

MAGEE, John, *Boethius on Signification and Mind*, Brill, London – New York – Copenhagen – Cologne 1989.

MAHDI, Muhsin, *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica,* Herder, Barcelona 2003.

MANZANO, Isidoro, Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto, Servicio de Publicaciones Instituto Teológico de Murcia OFM – Editorial Espigas, Murcia 2000.

—, *Fe y razón en Juan Duns Escoto*, Servicio de Publicaciones Instituto Teológico de Murcia OFM – Editorial Espigas, Murcia 2009.

MARENBON, John, *The Philosophy of Peter Abelard*. Cambridge University Press, New York 1997.

—, *Aristotelian Logic, Platonism and the Context of Early Medieval Philosophy in the West. Variorum Reprints* Ashgate, Aldershot 2000.

—, *Boethius*, Oxford University Press, New York 2002.

—, (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

MARÍAS, Julián, *San Anselmo y el insensato*, Revista de Occidente, Madrid 1974.

MARTÍNEZ, Carlos, «La visión del islam en la obra de Juan Damasceno», *Byzantion Nea Hellás*, 34 (2015) 95-115.

MARTÍNEZ, Andrés, *Maestros de occidente. Estudios sobre el pensamiento andalusí,* Trotta, Madrid 2007.

—, *Averroes, el sabio cordobés que iluminó Europa*, Utopía Libros, Córdoba 2015.

—, *Hacia un nuevo Averroes. Naturalismo y crítica en el pensador andalusí que revolucionó Europa*, UNED, Madrid 2017.

MARTÍNEZ, Andrés (coord.), *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*, Anthropos, Barcelona 1990.

—, *Al encuentro de Averroes*, Trotta, Madrid 1993.

MACCAGNOLO, Enzo (ed.), *Il Divino e il megacosmo. Teodorico di Chartres, Guglielmo de Conchez, Bernardo Silvestre. Testi filosofici e scientifici della Scuola di Chartres*, Rusconi, Milano 1980.

MASON, Stephen, *Historia de las ciencias,* Volumen I, Editorial Alianza, Madrid 2012.

MCEVOY, James, *Robert Grosseteste et la théologie à l'Université d'Oxford: (1190-1250)*, Du Cerf, Paris 1999.

MCGINNIS, Jon, *Avicenna*, Oxford University Press, Oxford 2010

MERINO, José Antonio, *Historia de la filosofía franciscana*, BAC, Madrid 1993.

—, *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*, BAC, Madrid 2007.

MERINO, José Antonio; MARTÍNEZ FRESNEDA, Francisco (eds.), *Manual de Teología franciscana*, BAC, Madrid 2003.

—, *Manual de Filosofía franciscana*, BAC, Madrid 2004.

MARTELLO, Concetto; MILITELLO, Chiara; VELLA, Andrea (eds.), *Cosmogonie e cosmologie nel Medioevo*. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.) Catania, 22-24 settembre 2006, FIDEM, Leuven-La-Neuve 2008.

MARTÍNEZ MARZOA, Felipe, *Iniciación a la filosofía*, Ed. Istmo, Madrid 1974.

MEIRINHOS, José Manuel; LÁZARO, Manuel (ed.), *Pensar a natureza. Problemas e respostas na Idade Média (séculos IX-XIV)*, Universidade do Porto, Porto 2011.

MESA, Juan Francisco (ed.), *Latinidad medieval hispánica*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017.

MICAELLI, Claudio, *Dio nel pensiero di Boezio*, D'Auria, Napoli 1995.

MICHON, Cyrille, *Nominalisme. La Théorie de la signification d'Occam*, Vrin, Paris 1994.

—, «Ockham», version académica, en M. KRISTANEK (dir.), *L'Encyclopédie philosophique*, 2016. URL: http://encyclo-philo.fr/ockham-a/

MIELI, Aldo, *Panorama general de la historia de la ciencia*, Volumen II, Espasa-Calpe, Madrid 1952.

MIETHKE, Jürgen, *Las ideas políticas de la Edad Media*, Biblos, Buenos Aires 1993.

MILLÁS, José María, *Selomó Ibn Gabirol, como poeta y filósofo*, CSIC, Madrid/ Barcelona, 1945 (Reedición: *Šĕlomó ibn Gabirol como poeta y filósofo*, Estudio preliminar María José Cano, Universidad de Granada, Granada 1993).

MIRALBELL, Ignacio, *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, Eunsa, Pamplona 1994.

—, *Duns Escoto. La concepción voluntarista de la subjetividad*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998.

—, *Guillermo de Ockham y su crítica lógico-pragmática al pensamiento realista*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998.

MOHAMMED, Ovey N. *Averroes' doctrine of immortality. A matter of controversy*, Canadian Corporation for Studies in Religion – Corporation Canadienne des Sciences Religieuses by Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario 1984.

MOLINÉ, Enric, *Los Padres de la Iglesia. Una guía introductoria I-II*, 2ª ed., Palabra, Madrid 1986.

MOORHEAD, John, *Gregory the Great*, Routledge, London – New York 2005.
MORENO, Juan Antonio*, El método en la filosofía agustiniana*, Universidad de Málaga, Málaga 2002.
MORPURGO, Piero, *L'armonia dela natura e l'ordine dei governi (secoli XII-XIV)*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2000.
MUNK, Salomon, *Melanges de philosophie juive et arabe,* Vrin, Paris 1955.
MUÑIZ, Vicente, *Noción de «próodos» en el* Corpus Dionysiacum, Universidad Pontificia, Salamanca 1975.
NEIL, Bronwen, DAL SANTO, Matthew, *A companion to Gregory the Great*, Brill, Leiden – Boston 2013.
NIEWÖHNER, Friedrich; Sturlese, Loris (eds), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Spur–Verlag, Zürich 1994.
O'REILLY, Francisco, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2010.
O'ROURKE, Fran, *Pseudo-Dionysius and the metaphysics of Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2005.
OBRIST, Barbara; CAIAZZO, Irene, *Guillaume de Conches. Philosophie et science au XIIe siècle*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firence 2011
ORTEGA, Juan Fernando, *La filosofía de Ibn Gabirol*, Universidad, Málaga 1983.
—, *Ibn Gabirol (1021/22 – 1059/60)*, Ediciones del Orto, Madrid 1995.
—, «El entendimiento agente: Ibn Gabirol y Maimónides», *Revista española de filosofía medieval*, 9 (2002) 63-80.
PADOVESE, Luigi, *Introducción a la Teología patrística*, Verbo Divino, Pamplona 1996.
PANACCIO, Claude, *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujour'hui*, Université du Québec à Montréal, Paris – Montréal 1991.
PARODI, Massimo, *Tempo e spazio nel medioevo*, Loescher Editore, Torino 1981.
PEDERSEN, Olaf, *Early Physics and Astronomy. A Historical Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
PEGUEROLES, Juan, *San Agustín, un platonismo cristiano*, PPU, Barcelona 1985.
PELÁEZ DEL ROSAL, Jesús (ed.), *Sobre la vida y obra de Maimónides*, I Congreso Internacional (Córdoba, 1985), El Almendro, Córdoba 1991.
PEÑA EGUREN, Esteban, *La filosofía política de Guillermo de Ockham*, Encuentro Ed., Madrid 2004.

PÉREZ (ed.), Antonio, *Razones medievales (poder y cultura)*, Laertes, Barcelona 2010.

PÉREZ DE LABORDA, Miguel, *El argumento anselmiano del Proslogion. Estudio a la luz de la metodología anselmiana*, Ateneo Romano della Santa Croce, Roma 1994.

—, *La razón frente al insensato. Dialéctica y fe en el argumento del «Proslogion» de San Anselmo*, Eunsa, Pamplona 1995.

PERETÓ, Rubén A., «Alcuino de York: Sobre el Alma y sus Dignidades», *Mirabilia*, 4 (2005) 101-115.

PERL, Eric D., *Theophany. The neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite*, State University of New York Press, Albany 2007.

PICHÉ, David, *La condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin: traduction, introduction et commentaires*, Vrin, Paris 1999.

PLANTINGA, Alvin (ed.), *The Ontological Argument*, Anchor Books, Garden City, NY 1965.

POIREL, Dominique, *Hugues de Saint-Victor*, Cerf, Paris 1998.

— (ed.), *L'école de Saint-Victor de Paris. Influence et rayonnement du Moyen Âge à l'Epoque moderne*, Brepols, Turnhot 2010.

POLLONI, Nicola, *Domingo Gundisalvo. Una introducción*, Ed. Sindéresis, Madrid-Porto 2017.

POMPEI, Alfonso (ed.), *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana.* Atti del Congresso Internazionale per il VII centenario di San Bonaventura da Bagnoregio, Roma, 19-26 settembre 1974, 3. Vols., Pontificia Facoltà Teologica «San Bonaventura», Roma 1976

PORRO, Pasquale, «Henry of Ghent», *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, URL: https://plato.stanford.edu/entries/henry-ghent/. Disponble 2018.

PRIETO, Fernando, *Historia de las ideas y de las formas políticas*. Tomo III. Edad Media, Unión editorial, Madrid 1998.

PUIG, Josep, *Averroes. Abû l-Walîd Muhammad Ibn Rushd, (1126-1198)*, Ediciones del Orto, Madrid 1997.

—, *Averroes, juez, médico, y filósofo andalusí*, Junta de Andalucía y Fundación El Monte, Sevilla 1998.

QUAESTEN, Johannes, *Patrología I y II*, BAC, Madrid 1984-1985.

RÁBADE, Sergio, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid 1966.

—, *Santo Tomás de Aquino, un pensador de encrucijada*, Universidad San Pablo CEU, Madrid 2000.

RAMÓN, Rafael, «Metafísica y profecía en Avicena», *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 8 (1990-1991) 87-112.
—, *La recepción árabe del «De anima» de Aristóteles: al-Kindi y al-Farabi*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1992.
—, *Avicena (ca. 980-1037)*, Ediciones del Orto, Madrid 1994.
—, «Al-Farabi: el concepto del ser», *Revista de filosofía*, 11 (1994) 27-50.
—, «La lógica en Córdoba. El *libro Al-Taqrîb li-hadd al-mantiq* de Ibn Hazm», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 29 (1997) 163-180.
—, «La religión vista por los filósofos andalusíes», en ROLDÁN, Fátima; HERVÁS, Isabel (eds.), *El saber en al-Andalus. Textos y estudios III*, Universidad de Sevilla – Fundación El Monte, Sevilla 2001, 57-75.
—, «El intelecto agente en Al-Farabi», *Revista española de filosofía medieval*, 9 (2002) 19-32.
—, «Ibn Masarra, místico y gnóstico andalusí», en *Las raíces de la cultura europea. Ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba*, Prensas Universitarias de Zaragoza – Institución Fernando El Católico, Zaragoza 2004, 223-239.
—, «La recepción de la *Falsafa* oriental en al-Andalus», en ROLDÁN, Fátima (ed.), *Al-Andalus y Oriente Medio: pasado y presente de una herencia común*, Fundación El Monte, Sevilla 2006, 99-118.
—, «Conocimiento de la filosofía griega en el siglo XI andalusí"» en ROLDÁN, Fátima (ed.), *El siglo de Al-Mu'tamid*, Publicaciones de las Universidades de Huelva y Sevilla, Sevilla 2013, 129-144.
RAÑA, Cesar, *Pedro Abelardo (1079-1142)*, Ediciones del Orto, Madrid 1998.
—, *Juan de Salisbury : (1110/20-1180)*, Ediciones del Orto, Madrid 1999.
RASHID, Mahdi Mohamed-Saleh, *Ibn Jaldún. El colapso de una civilización*, Fragua, Madrid 2014.
—, *Fundamentos y análisis del pensamiento histórico, social y político de Ibn Jaldún*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2009.
RECCHIA, Vincenzo, «Il metodo esegetico di Gregorio Magno nei "Moralia in Iob" (ll. 1; 4, 1-47)», *Invigilata lucernis*, 7-8 (1985-1986) 13-62.
REINHARDT, Elisabeth, «Escritoras alemanas en la literatura religiosa medieval», *Anuario filosófico*, 26 (1993) 599-620.
RENAN, Ernest, *Averroes y el averroísmo: (ensayo histórico)*, Hiperión, Madrid 1992.
RESNICK, Irven M. (ed.), *A companion to Albert the Great. Theology, philosophy, and the sciences*, Brill, Leiden – Boston 2013.

RIAZA, José María, *La Iglesia en la historia de la ciencia*, BAC, Madrid 1999.

RICCI, Luigi G. G. (ed.), *Gregorio Magno e l'invenzione del Medioevo*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2006.

RICO, José, *Semejanza a Dios y divinización en el «Corpus Dionysiacum». Platonismo y cristianismo en Dionisio el Areopagita*, Estudio Teológico San Ildefonso, Toledo 2001.

RÍOS, Antonio, «Sobre angelología y profecía en Maimónides», *Revista española de filosofía medieval*, 7 (2000) 141-154.

ROBLES, Laureano, *Tomás de Aquino*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1992.

ROCHE, Pedro (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media,* Fundación Ramón Arceces, 2010. URL: http://sgfm.elcorteingles.es/SGFM/FRA/recursos/doc/Libros/2064449695_1592010124532.pdf

RODRÍGUEZ, Juan Acosta, «Los conceptos de "esse" e "id quod est" en Boecio», *Ciudad de Dios*, 202 (1989) 613-656.

ROMANO, David (ed.), *Maimónides y su época*, Ministerio de cultura – Junta de Andalucía – Diputación provincial – Ayuntamiento de Córdoba, Córdoba 1986.

ROQUE, Magali, «Duns Scot», version académica, en M. KRISTANEK (dir.), *L'Encyclopédie philosophique*, 2016. URL: http://encyclo-philo.fr/duns-scot-jean-a/

ROSEMANN, Philipp W., *Peter Lombard*, Oxford University Press, New York, 2004.

ROVIRA, Josep María, *La visión de Dios según Enrique de Gante*, Casulleras, Barcelona 1960.

SABINE, George H., *Historia de la teoría política*, F.C.E., México 2006.

SALVATIERRA, Aurora, *La muerte, el destino y la enfermedad en la obra poética de Y. ha-Levi y S. ibn Gabirol*, Servicio de Publicaciones de la Universidad, Granada 1994.

SÁNCHEZ, Eustaquio, «Martín de Braga, el primer humanista de la Gallaecia en el siglo VI», en GONÇALVES, Miguel; SOARES DA SILVA, Augusto; Coutinho, Jorge; MARTINS, José (eds.), *Gramática e Humanismo*. Actas do Colóquio de Homenagem a Amadeu Torres, Vol. 2, Universidade Católica Portuguesa, Braga, 2005, 183-196.

SÁNCHEZ-CAÑIZARES, JAVIER, «Filosofía griega y revelación cristiana. La recepción patrística del Discurso del Areópago», *Scripta Theologica*, 39 (2007) 185-201.

SANTIAGO-OTERO, Horacio, *La cátedra y el púlpito frente a frente. Pedro Abelardo y San Bernardo*. Conferencia pronunciada en la Fundación Universitaria Española de Madrid el 25 de mayo de 1983, [s.n.], Madrid 1983.

SARANYANA, Josep-Ignasi, *Tiempo y eternidad. Estudio sobre la teología de la historia en San Buenaventura*, Universidad de Navarra, Facultad de Teología, Pamplona 1976.

SCHLANGER, Jacques, *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol. Étude d'un néoplatonisme*, Brill, Leiden 1968.

SCARCIA AMORETTI, Biancamaria (ed.), *La Diffusione Delle Scienze Islamiche Nel Medio Evo Europeo*. Convegno Internazionale Promosso Dall' Accademia Nazionale dei Lincei, Fondazione Leone Caetani, e Dall' Università di Roma «La Sapienza», Facoltà di Lettere, Dipartimento di Studi Orientali, Roma 2-4 Ottobre 1984, Accademia nazionale dei Lincei, Roma 1987.

SCIACCA, Michele Federico, *San Agustín*, Luis Miracle, Barcelona 1955.

SICARD, Pierre, *Iter Victorinum. La tradition manuscrite des œuvres de Hugues et de Richard de Saint-Victor. Répertoire complémentaire et études*, Brepols, Turnhout 2015.

SOLIGNAC, Laure, *La Théologie symbolique de Saint Bonaventure*, Parole et Silence, Paris 2010.

SOLIS, Carlos, *Historia de la ciencia*, Espasa-Calpe, Madrid 2005.

SPADE, Paul Vicent (ed.), The Cambridge Companion to Ockham, Cambridge University Press, Cambridge – New York 1999

SPADE, Paul Vicent; PANACCIO, Claude, «William of Ockham», Edward N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2015. URL: http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/ockham/

STANG, Charles M., *Apophasis and pseudonymity in Dionysius the Areopagite: 'no longer I'*, Oxford University Press, Oxford – New York 2012.

SUAREZ-NANI, Tiziana; RIBORDY, Olivier; PETAGINE, Antonio (eds.), *Lieu, espace, mouvement: physique, métaphysique et cosmologie (XIIe-XVIe siècles)*, Actes du colloque international Université de Fribourg (Suisse), 12-14 mars 2015, FIDEM, Barcelona – Roma 2017.

SWIGGERS, Pierre, «Alcuin et les doctrines grammaticales», *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 111 (2004) 147-161.

TARGARONA, Judit; SÁENZ-BADILLOS, Ángel; IZQUIERDO, Ricardo (coord.), *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2001.

TWEEDALE, Martin M., *Abailard on Universals*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1976.
TINAMBUNAN, Edison R. L., «Il "predicatore" e la "predicazione" secondo San Gregorio Magno», *Carmelus*, 53 (2006) 61-110
TISSERAND, AXEL, *Pars theologica. Logique et théologique chez Boèce*, Vrin, Paris, 2008.
TORNERO, Emilio, *Al-Kindî. La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1992.
TORRE, Chiara, «Miscellanea - Da Seneca a Martino di Braga (de ira I 1, 4)», *Maia: Rivista di letterature classiche*, 54 (2002) 81-86.
TORRELL, Jean Pierre, *Iniciación Tomás de Aquino. Su persona y su obra*, Eunsa, Pamplona 2002.
TOSCANO María, ANCOCHEA, Germán, *Dionisio Areopagita, la tiniebla es luz*, Herder, Barcelona 2009.
TREVIJANO, Ramón, *Patrología*, 3ª ed., BAC, Madrid 1998.
TRONCARELLI, Fabio, *Cogitatio mentis. L'eredità di Boezio nell'alto Medioevo*, M. D'Auria, Napoli 2005.
TROTTMANN, C., *Théologie et noétique au XIIIe siècle. A la recherche d'un statut*, J. Vrin, Paris 1999.
TZVI, Yitzhak (ed.), *Avicenna and his legacy. A golden age of science and philosophy*, Brepols, Turnhout 2009.
SAADÉ, Ignacio, *El pensamiento religioso de Ibn Jaldûn*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía «Luis Vives», Madrid 1973.
SÁNCHEZ MECA, Diego, *Teoría del conocimiento*, ed. Dykinson, Madrid 2001,
SÁNCHEZ-VALDEPEÑAS, Ángel Vicente, *Supraesencial. El encuentro de la filosofía neoplatónica y el cristianismo en el* Corpus Dionysiacum, Asociación Bendita María, Pozuelo de Alarcón (Madrid) 2013.
SEESKIN, K. (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, New York 2005.
STERN, Josef, *The Matter and Form of Maimonides' Guide*, Harvard University Press, Cambridge 2013.
ULMANN, Walter, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Alianza, Madrid 1985.
—, Historia del Pensamiento Político en la Edad Media, Ariel, Barcelona 1997.
UÑA, Agustín, *La filosofía del siglo XIV. Contexto cultural de Walter Burley*, Real Monasterio de El Escorial, Madrid 1978.

—, *San Agustín (354-430)*, Ediciones del Orto, Madrid 1994.
URVOY, Dominique, *Averroes. Las ambiciones de un intelectual musulmán*, Alianza Editorial, Madrid 1998.
VAN STEENBERGHEN, Ferdinand, *La philosophie au XIIIe siècle*, Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve 1991.
VEGAS, Serafín, *La escuela de traductores de Toledo en la historia del pensamiento*, Ayuntamiento de Toledo, Toledo 1998.
VERBEKE, Gérard, «Transmission d'Avicenne à l'Occident latin. Les cheminements de l'histoire», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 114 (1982) 51-64.
VERDÚ, Ignacio, *Tomás Bradwardine. El problema de la libertad*, Eunsa, Pamplona 2001.
VERGER, Jacques, *Il rinascimento del 12. secolo*, ISTeM – Jaca book, Milano 1997.
VERGER, Jacques; JOLIVET, Jean, *Le siècle de saint Bernard et Abélard*, Perrin, Paris 2006.
VERNET, Juan, *Estudios sobre historia de la ciencia medieval*, Universidad Autónoma de Barcelona (Facultad de Filosofía y Letras), Bellaterra 1979.
VESCOVINI, Graziella Federici, *Le Moyen Âge Magique. Le magie entre religio et science au XIIIe et XIVe siècle*, Vrin, Paris 2011.
VIGUERA, María Jesús (ed.), *Ibn Jaldún: el Mediterráneo en el siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. Exposición en el Real Alcázar de Sevilla, mayo-septiembre 2006, Fundación el Legado Andalusí, Granada 2006.
VILLALMONTE, Alejandro de, *El argumento de «razones necesarias» en San Buenaventura*, Estudios Franciscanos, Barcelona 1952.
VILLACAÑAS, José Luis, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, Editorial Anthropos, Barcelona 1989.
WARD, Benedicta, *The Venerable Bede*, Continuum, London – New York 2002.
WARNER, Keith, *Knowledge for love. Franciscan science as the pursuit of wisdom*, Franciscan Institute Publications – St. Bonaventure University, St. Bonaventure, NY 2012.
WEAR, Sarah K., DILLON, John, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition. Despoiling the Hellenes*, Ashgate, Aldershot, Burlington, VT 2007.
WENIN, Christian (ed.), *L'homme et son univers au moyen âge.* Actes du septième Congrès international de philosophie médiévale (30 août-4 septembre 1982). Editions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve 1986. 2 vols.

WIGODER, Geoffrey (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, adaptación francesa de Sylvie Anne Goldberg, Cerf – Robert Laffont. Paris 1993.

WILLIAMS, Thomas, «Saint Anselm», *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, URL: https://plato.stanford.edu/entries/anselm/. Disponble 2018.

WILSON, Gordon A. (ed.), *A companion to Henry of Ghent*, Brill, Leiden – Boston 2011.

WISNOVSKY, Robert, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. 2003.

YABRI, Mohamed Ábed, *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*, Trotta, Madrid 2001.

ZAS, Rossano, *La teología del símbolo de San Buenaventura*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997.

El medioevo es un amplio periodo de tiempo en el que se ha ido forjando el mundo occidental. No se puede sustanciar una etapa tan extensa en el tiempo y tan compleja de una forma simple. Sabemos que el nombre de «Edad Media» (A. G. Bussi), contrapuesto al de «Renacimiento» (Vasari), tuvo el sentido de designar un periodo sombrío y bárbaro entre una Antigüedad luminosa y un Renacimiento precursor de la iluminación epocal de la Edad Moderna. La historia del pensamiento ha ido poniendo énfasis en la importancia de este periodo, cuyos protagonistas fueron lectores inteligentes del legado de la filosofía y el pensamiento antiguos, y que como tales no solo no se limitaron a repetir lo que recibieron, sino que lo confrontaron con las novedades propias de sus tiempos –diversos desde los albores de la Edad Media (ss. VI-VIII), hasta el establecimiento de una nueva vía (s. XIV)– y de sus espacios geográficos –del Oriente al Occidente– y mentales-religiosos –la introducción del orden sobrenatural que trae consigo el pensamiento religioso cristiano, musulmán y judío–.

El presente manual pretende ser un texto en el que se narra la historia filosófica de este periodo, en sus hitos fundamentales, desde sus contextos y universos mentales, de modo que el lector (normalmente el alumno, pero no solo) pueda cubrir su conocimiento del desarrollo de la historia de la filosofía sin saltos ilógicos y le ayude a entender mejor el desarrollo, profundidad y permanente actualidad de los grandes temas de la filosofía, liberándolo de la tiranía del presente.

El texto ha sido realizado con la colaboración de profesores y tutores de la UNED y también la revisión, comentario y discusión de otros profesores que lo han enriquecido: Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense de Madrid), Vicente Llamas Roig (Instituto Teológico de Murcia-Pontificia Università Antonianum) y Antoni Bordoy (Universitat de les Illes Balears).

Manuel Lázaro Pulido es doctor en Filosofía (Universidad Pontificia de Salamanca), con la especialización en Histoire de la philosophie du Moyen-Âge et de l'Antiquité Tardive (Université de Paris 1-Panthéon-Sorbonne); licenciado en Teología Fundamental (Instituto Teológico de Murcia-Pontificia Università Antonianum de Roma) y Master Integrado em Teologia (Universidade Católica Portuguesa) y en Humanidades (Universidad de Murcia). Profesor del Departamento de Filosofía de la UNED.

Alejandro Escudero Pérez es doctor en Filosofía (Universidad Complutense de Madrid). Director y profesor del Departamento de Filosofía de la UNED.

María del Carmen Dolby Múgica es doctora en Filosofía (Universidad de Navarra). Profesora-tutora en el Centro Asociado de la UNED de Cantabria.

Bernardo Bayona Aznar es doctor en Filosofía (Universidad de Alcalá). Profesor-tutor en el Centro Asociado de la UNED de Calatayud.



Juan del Rosal, 14
28040 MADRID
Tel. Dirección Editorial: 913 987 521

